المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 20



التاريخ واللسانيات

النص ومستويات التأويل

تنسيق وتقديم:
عبد الأحد السبتي

1992

التاريخ واللسانيات

التاريخ واللسانيات

النص ومستويات التأويل

أعمال المائدة المستديرة

مراكش - 25 . 26 ماي 1990

تنسيق وتقديم

عبد الأحد السبتي

1992

طبع هذا الكتاب بدعم من
مؤسسة كونراد أدناور

الايداع القانوني رقم 1992/138
رقم التسلسل الدولي 0377 ــ 1113

المحتويات

عروض باللغة الفرنسية

تقديم

ما الداعي إلى التقاء التاريخ باللسانيات ؟ تقتضي المعرفة التاريخية، من منظور شائع، عبور لغة الوثيقة من أجل الإمساك بالمضمون الوقائعي الصِّرف. ويُقر تصورٌ مماثل بأن الدراسة اللسانية وقوفٌ عند الظاهرة اللغوية في حد ذاتها، أو تناولٌ للنص المنغلق بمعزل عن المحيط والسياق. مثل هذه التحديدات قد تستبعد إجرائية المساهمات التي يضمها هذا الكتاب أو تعتبرها ترفاً لا يتلاءم مع الضرورات المرحلية. لكن هذا الاستبعاد يَنِمُّ عن **تصوُّر سُكُوني** يتجاهل تاريخ علاقة التاريخ باللسانيات والدراسات الأدبية، لذلك لا بأس من إلقاء نظرة وجيزة على هذا المسار المنهجي الذي لا يخلو من منعرجات ومفارقات.

من المعلوم أن القرن التاسع عشر شكَّل مرحلة حاسمة في بروز حقل العلوم الانسانية بشكل عام. وضمن هذه الحركة، تم وضع قواعد النقد التاريخي الذي يتوخى تحقيق الوقائع في إطار يختزل الماضي في الحدث السياسي ــ العسكري. وفي نفس الحقبة انشغلت الدراسات اللغوية بقضايا التطور، فظهرت **اللسانيات التاريخية**، وساهمت الأبحاث المقارنة في تتبُّع معطيات الإتيمُولُوجيا والاقتباس والتأثير، بل طرح اللغويون، بناء على جغرافية اللغات، فرضيات تؤشر إلى ما عرفته الشعوب القديمة من هجرات وأنماط عيش ومؤسسات.

ثم كان ميلاد اللسانيات البنيوية في القرن الحالي وأعلنت أعمال سُوسِيرْ عن قطيعة نظرية تدعو إلى رفض المنظور التاريخي وتعتمد إبراز **الثابت والنسق** وجعل هذا الاختيار من اللسانيات علماً إنسانيا بامتياز، حيث تزعمت حركة ترسيخ البنيوية في معارف مثل أنتربولوجيا ليفي-سْتْرُوسْ والتحليل النفسي عند جَاك لاَكان...

غير أن الكتابة التاريخية شهدت هي الأخرى تجدداً في مواضيعها ومناهجها. فقد اتسع نطاق الوقائع المدروسة، وتمت إعادات نظر إبستمولوجية لها صلة بمفهومَيْ الوثيقة والواقعة. وعملت مجلة **الحوليات** الفرنسية على توطيد دراسة

التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وتاريخ الحياة اليومية والتصورات، مما جعل فضول المؤرخ يتناول **بنيات بطيئة التحول**. ولا غرابة في أن الاهتمام بالكلمات أصبح من المفاتيح التي تساعد على فك ألغاز الماضي وتجنب الدارس مزالق الالتباس الزمني. ومن ثَمَّ برز الاهتمام بالمعجم السياسي والديني، وصاغ البحث إشكاليات جديدة تُعنى بالكتابة والكتاب ضمن ما سُمي **بتاريخ الممارسات الثقافية**.

من المثير أن هذا التجدد ساهم، إلى هذا الحد أو ذاك، في إعادة الاعتبار للتاريخ والمحيط الاجتماعي داخل الحقل اللساني ذاته. فبينما اتجهت بعض الدراسات اللسانية إلى المزيد من الشكلنة والمقاربة الكمية، تراجعت هيمنة البنيوية وظهرت اجتهادات تُؤول الممارسة اللغوية والكتابة على ضوء **العامل الخارجي** الذي كان منبوذاً فيما قبل. هكذا تم تأسيس اللسانيات الاجتماعية، ودعا البعض إلى معالجة ظروف إنتاج الخطاب وأشكال تداوله.

هناك إذن قاسم مشترك يجمع بين تطور كل من التاريخ واللسانيات : **اتساع لرقعة الاشتغال** تواكبُه ضرورة استيعاب مكتسبات علوم إنسانية أخرى، وهي ضرورة تختلف باختلاف أسئلة الباحثين والمتون التي يوظفونها للإجابة عن الأسئلة المطروحة.

لقد قصدنا من هذا الاسترجاع العام، توطين مواد هذا الملف وخصوصاً أن القارئ لن يجد تعريفاً بمناهج التاريخ واللسانيات، أو كلاما تجريدياً عن تكامُل التخصصين، إذ لا نريد إعفاء المهتمين من عناء الاطلاع على المراجع المتوفرة في هذا الميدان. نحن هنا أمام لقاء جمع بين مؤرخين ولسانيين وسيميائيين من بلدان المغرب العربي، وقد سعت معظم مساهماتهم إلى الإجابة العملية عن بعض الأسئلة الضمنية. ما هي نقط الالتقاء الممكن بين التاريخ واللسانيات ؟ ما هي النصوص والقضايا التي تستفيد من مثل هذا الحوار ؟ كيف يمكن استثمار التفاعل الإيجابي بين أسئلة المؤرخ واللساني ؟

تنطلق الدراسات المقترحة من هذه المشاغل بصيغ متعددة، أمْلتها اهتمامات المؤلفين و مُيولاتهم المنهجية، إذ لم يتقيد اللقاء باختيار اصطلاحي معيَّن، أو بموقف نظري دون الآخر. فمن حيث المواد المدروسة، نجد أدب المناقب بجانب الأدب الجغرافي والاخباري والكتابة الفقهية، ومعجم الحياة اليومية بجانب الأعلام البشرية والمكانية. وقد تناولت المساهمات قضايا الرمز والمجاز والتمثيل، بجانب الأجناس

الأدبية في منطقها ووظائفها. كما تمت معالجة بعض ظواهر السيطرة السياسية والمثاقفة، وما يصاحبها من تغيرات واستراتيجيات خطابية.

تسعى هذه الحصيلة إلى التحفيز واقتراح مسالك تتطلب المزيد من الجهد والمتابعة، لكن يتأكد مع ذلك أن الوقوف عند المستوى اللغوي والأدبي والاستعانة بالأدوات الملائمة يُساعِدان على استشكال الوثيقة التاريخية، ويُتيحان القيام بحفريات حقيقية في ماضي مجتمعنا وثقافتنا، في خصوصيته وبُعده الانساني. إننا بصدد استحضار دلالات تُبرز الظاهرة الاجتماعية التاريخية في تجليات كثيراً ما يحجبها كيد النص، ويحول دون الوصول إليها ذلك التمييز العقيم بين شكل النص ومضمونه.

عبد الأحد السبتي

علامات المدينة المغربية في الأدب الجغرافي الوسيط : في دلالات الخراب

عبد الأحد السبتي
كلية الآداب ـــ الرباط

النشاز والدلالة

من المعلوم أن الاهتمام بمدينة المغرب الوسيط يوجه إلى قراءة الأدب الجغرافي، لما لهذا الإنتاج من قيمة وثائقية متميزة. فهو، خلافا لكتب الأخبار، لايتقيد بدائرة الحواضر السلطانية، ولا يتقيد بنطاق المدن ذات النخب الثقافية التي اعتنى بها مؤلفو التراجم وتواريخ المدن. غير أنني أنطلق هنا من فضول آخر : كيف نوظف موضوع المدينة للاقتراب من بنية الأدب الجغرافي ؟ إلى أي حد يجوز اعتبار النص الجغرافي مادة تقتصر فائدتها في المستوى الحرْفي المباشر ؟ هذا الفضول يقتضي أن نراجع مسألة أحادية مفهوم الوثيقة : فالمُعطى الجغرافي قابل بطبيعة الحال لأن يُنقدَ على ضوء معيار التحقيق، لكن الانتباه إلى **مساحة النص** يتيح الاقتراب من مستوى التضمين، كما أن الانتباه إلى طريقة تحوير الوقائع يتيح التعرف على **واقع التصورات والمتخيَّل**، وبذلك يتحول النص إلى وثيقة من نوع آخر. إن هذا الاختيار يفرض على الباحث أن يغير أسلوب تعامله مع النص : فعوض اجتزاء المعطى الجغرافي من أجل مقارنته مع عناصر تغنيه أو تؤكده أو تنفيه، نتجه إلى وحدات دلالية نضعها في حوار مع وحدات أخرى تنتمي إلى نفس **المرجعية الثقافية**.

لقد كان الأدب الجغرافي العربي موضوع دراسات ثمينة استقصت الرجال والأعمال، أو تتبعت مسار نشأة هذا الجنس الأدبي وانتقاله من مرحلة استيعاب المؤثرات الخارجية ــ اليونانية والشرقية ــ إلى مرحلة بناء هوية علمية مبدعة استجابت لمتطلبات العنفوان الحضاري الذي عاشته «مملكة الاسلام»، ثم انتقاله إلى طور التراجع والاجترار[1]. لكن ثمة سؤال يستحق بعض العناية : إلى أي حد بنى الأدب الجغرافي كيانا علميًا يدور حول المجال ويستقل عن مسألة الزمن والتاريخ ؟

عند قراءة المقدمة التي وضعها الحميري لمصنَّفه **الروض المعطار** استوقفتني مقاطعُ عبَّر فيها المؤلف عن أحكام قيمة تهُم كتابه وكتبًا أخرى تنتمي إلى نفس الجنس. فهو يقول أنه «قاسَ» **روضه** «بالكتاب **الأخباري** المسمى **بنزهة المشتاق** فوجده «أعظم فائدة، وأكثر **أخبارا** وأوسع في فنون **التاريخ** وصنوف **الأحداث** مجالا». ويعيب صاحبنا على زميله الادريسي جفاف مادته : «حتى في وصف البلاد فإنه دائما يذكر نبذة منها وشيئا قليلا في مواضع مخصوصة معدودة ؛ بل إنما عظُم حجمُه بما اشتمل عليه من قوله : «ومن فلانة إلى فلانة خمسون ميلا أو عشرون فرسخًا ومن فلانة إلى فلانة كذا وكذا». وفي المقابل، يطري الحميري كتابه، موضحا أنه اقتصر على «ذكر المشهور من البقاع» وزواج بين «فنَّين» : فإلى جانب «ذكر الأقطار والجهات»، هناك «**الأخبار والوقائع والمعاني** المختلفة بها»[2].

قد يمر البعض بهذه التصريحات دون إعارتها أدنى اهتمام. فالمقدمات لا تفيد في غالب الأحيان، ولا تستحق القراءة المتمعنة إلا إذا كانت من وضع المؤسسين أو ذوي النظريات الثاقبة من عيار ابن خلدون. ومؤاخذة الحميري لمؤلف **النزهة** كلام لايستطيع أن يثير سوى ابتسامة استخفاف لأنه كلام صدر عن رجل ينتمي إلى جيل الجغرافيين الذين استنسخوا كثيرا من معطياتهم عن الأسلاف دون أن يتحلوا بنزاهة الإحالة على مصادرهم ؛ بل إن صاحب **الروض** على غرار ياقوت

---

(1) انظر أعمال كراتشكوفسكي وأندري ميكيل.

(2) الحميري، **الروض المعطار**، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980، ص.1.

وأبي الفدا، صنف معجمه الجغرافي حيث اكتفى في غير ما مكان بإعادة ما ورد في **مسالك** البكري و **نزهة** الادريسي.

بيد أن هناك مفارقة تكمن في تكرار عبارة «الخبر» في خطبة **الروض**(3)، وهي مفارقة قد تدلنا على دلالات توجد بين ثنايا الكتابة الجغرافية بشكل عام. **النزهة** كتاب «أخباري»، وفي نفس الوقت يُعاب على الكتاب تركيزه على المعلومات المتعلقة بالمجال. ويفتخر الحميري باعتنائه «بالأخبار»، وهو بذلك يسير في خط عنوانه الذي نصَّ على «**خبر الأقطار**» مع أن مصطلح الخبر يرتبط عموما بفن التاريخ وعنصر الزمن والتوقيت(4). وحين نستعرض عناوين معظم المؤلفات الجغرافية العربية، يتبيَّن أنها تزخر بكلمات تتصل بموضوع المجال. تتعدد الوحدات المجالية : «أرض»، «أقاليم»، «ممالك»، «أقطار»، «بلدان»، «أمصار». وينتظم الحديث عن هذه الوحدات بواسطة «الصورة» (ومعناها هنا الخريطة)، و «التقسيم» و «المسالك». و يقترن «الوصف» بإنتاج «المعرفة» مثلما يقترن بمتعة «النظر» وتلبية رغبة «المشتاق» الذي يُدعى «للنزهة» عبر أرجاء «الروض».

هكذا تبدو الإحالة على الخبر بمثابة النشاز. لكن هل من المصادفة أن يقول حسن الوزان، في سياق وصفه لظاهرتي الدِّعارة واللواط بفنادق فاس، أن واجب «المؤرخ» هو الذي فرض عليه أن لا يُغيِّب هذا الواقع في وصفه المستفيض لحاضرة المغرب(5) ؟ وهل نضع في خانة الاستطراد تلك الصفحات الفريدة التي حكى فيها البكري التاريخ السياسي لملوك الأدارسة وبرغواطة وبني صالح النكوريين، ونبوة حاميم، وأحداث انطلاق العصبية اللمتونية نحو الاستيلاء على الحُكم المركزي ؟

ولنعُد إلى سلوك الحميري وأمثاله من الجغرافيين المنتحلين. أليس من المحيِّر أن يتم النقل في فن يُعنى بوصف المجال ويسعى مبدئيا إلى إرشاد المسافر والتاجر

---

(3) حول الاستفادة المنهجية من حواشي المؤلفات (péritexte) انظر : Gérard Genette, Seuils, Paris, 1987.

(4) عزيز العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية**، بيروت، 1983، ص. 12 وما تلاها.

(5) انظر: Jean-Léon l'Africain, **Description de l'Afrique**, trad. A. Epaulard, Paris, 1956, t. 1, p. 191.

وكتاب الدواوين ؟ فالمسافة الزمنية التي تفصل الناقل عن صاحب المادة الأصلية مسافة تُحوِّل التعريف بالمجال إلى تأريخ [6]. كل هذه المؤشرات تنبهنا إلى ضرورة التمييز بين الاصطلاح العلمي الحديث الذي يجعل من المعرفة الجغرافية معرفة تهتم بحالة وأوضاع المجال، وبين ذهنية لا تنزعج لإدراج عامل الزمن داخل الكتابة الجغرافية. وقد يعترض البعض هنا بانتماء الحميري إلى مرحلة انحطاط الجغرافية العربية، بيد أن المقدسي سجل في وقت سابق : «ألا ترى أنك إذا نظرت في كتاب الجيهاني وجدته قد احتوى على جميع أصل ابن خرداذبه وبناه عليه، وإذا نظرت في كتاب ابن الفقيه فكأنما أنت ناظر في كتاب الجاحظ والزيج الأعظم...»[7].

تقيم الكتابة الجغرافية إذن مع الزمن والتاريخ علاقة لا يستبعدها الإعلان عن موضوع المجال، وهذا ما أود تأكيده من خلال نموذج مدينة المغرب الوسيط. فالنص الجغرافي يوطِّن المدن عبر خريطة الممالك والأقاليم وشبكة المسالك، وهو يعرِّف بحجم المدن وهيئتها ومواردها، لكنه يعنى أيضا، في كثير من الحالات، بتقديم معطيات لها صلة بالزمن والتحول، ومن بينها وقائع التخريب والخراب[8].

الخبر والمجاز

أشرع في قراءة القسم الذي خصصه البكري، في مسالكه، لوصف بلاد افريقية والمغرب. فمنذ بداية وصف الطريق المؤدية من مصر إلى برقة، نتعرف على ترنوط، وهي قرية على النيل بها «كنيسة وخراب كثير خربته كتامة إذ كانوا هنالك مع أبي القاسم بن عبيد الله الشيعي». وتليها المنى، وهي «ثلاثة مدن قائمة البنية خالية». وبعد المرور بمواضع قليلة، نصل إلى «خرائب القوم»، وهي مدينة «خرَّبها الروم»،

---

(6) حول ما يقترن بالنقل من مفارقات في مستوى المعطيات، انظر عمر بنميرة، «تارودانت من خلال المصادر الجغرافية خلال العصر الوسيط»، **أعمال ندوة «تارودانت»**، كلية الآداب والعلوم الانسانية بأكادير، 1988، مرقون (قيد النشر).

(7) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، بيروت، د. ت.، ص.241.

(8) يتعلق الأمر في الواقع بثنائية التأسيس والخراب. بالنسبة لموضوع التأسيس، انظر عبد الأحد السبتي «أخبار المناقب و.مناقب الأخبار» ضمن **التاريخ وأدب المناقب**، جماعي، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، 1. الرباط، 1989، ص. 93 ـــ 113.

ثم غير بعيد عنها يوجد قصر معمور يدعى «خرائب أبي حليمة»[9]. وفي **نزهة المشتاق**، كثيرا ما يكتفي الادريسي، عند ذكره لمدن بإفريقية والمغرب الأوسط، بعبارة «وهي الآن خراب»[10]. من البديهي أننا أمام حالات تعود إلى سياقات مختلفة ومراحل ترتبط بأحداث معيَّنة. إلا أن تتبُّع صيغ الحديث عن الخراب يوحي بأن هناك عددًا من المعاني، مضمرة تارة، وصريحة تارة أخرى، ترافق تسجيل مواضع الخراب، أو تحفز الجغرافي إلى سرد أحداث التخريب. لابدَّ إذن من أن **نميز بين تاريخ الخراب وبين تاريخ فكرة الخراب**.

الخراب لغة هو ضدُّ العمران. ومن المثير أن التضاد يحيل هنا على التقابل بين حالتين، وأن النصوص تلح على هذا التقابل بصيغ مختلفة. فهي تعمل أحيانا على تضخيم الانتقال من العمران إلى الخراب، وتعمل أحيانا أخرى على تأكيد المزاوجة بين الخراب وبين تعاقب العمران والخراب.

بصدد مواجهة الكاهنة للفاتحين العرب، تذكر المصادر أن هذه المرأة قالت للبربر بعد أن لاحظت إبطاء العرب عنها : «إن العرب إنما يطلبون من إفريقية المدائن والذهب والفضة ؛ ونحن إنما نريد المزارع والمراعي ! فلا نرى لكم إلاَّ خراب بلاد افريقية كلها، حتى ييئس منها العرب ؛ فلا يكون لهم رجوع إليها إلى آخر الدهر !». وهكذا فبعد أن كانت افريقية كلها «ظلا واحدًا من اطرابلس إلى طنجة، وقرى متصلة ومدائن منتظمة» ، «خربت الكاهنة ذلك كله»[11].

وعند ذكر أخبار النحلة البرغواطية، يقول البكري ان يونس بن إلياس «أظهر دياناتهم ودعا إليها وقتل من لم يدخل فيها حتى أخلى ثلاث مائة مدينة وثمانين مدينة حمل جميع أهلها على السيف لمخالفتهم إياه»[12]. من المفيد أن نتأمل في

(9) البكري، **المسالك والممالك**،كتاب المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، تحقيق دي سلان، باريس، 1965، ص. 2 — 4.

(10) الادريسي، **المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق**، تحقيق محمد حاج صادق، باريس، 1983. انظر مثلا ص.139، 147، 149.

(11) ابن عذاري، **البيان**، تحقيق ج. س. كولان و إ. ليفي بروفنسال، بيروت، د. ت، ج. 1، ص. 36.

(12) البكري، م. س. ، ص. 135.

التنويعات التي أدخلتها المصادر اللاحقة على جزيئات هذا المشهد : فابن عذاري يورد أن نفس يونس «أخلى ثمانيمائة موضع من مواضع البربر»[13]، بينما احتفظ ابن خلدون بالعدد المذكور وتحدث عن إحراق «مدائن تامسنا وما والاها»[14]. ويأتي حسن الوزان فيما بعد ليقول أن بلاد تامسنا كانت تتوفر على مايقرب من أربعين مدينة. ثم نراه يخلط بين فترة حاميم وبين دولة برغواطة[15].

عبر كل هذه المقتطفات، نحس بعملية تضخيم الخراب من خلال تضخيم العمران السابق. وتلجأ النصوص في حالات أخرى إلى **الإطناب** في سرد فعل وأثر التخريب، إلى درجة أن القارىء يتلمس مايشبه **اللازمة**.

بعد فتنة ميسرة الخارجي، «زحف برابرة طنجة إلى سبتة وأخرجوا العرب منها وسبوها وخربوها فبقيت خلاء»[16]. وفي سنة 339 هـ زحف موسى بن أبي العافية إلى مدينة نكور «وحاصرها ونهبها وخرّبها»[17].

لنتوقف الآن عند صيغ سرد الاكتساح الهلالي لافريقية والمغرب الأوسط. أما «برقة **فدرست معالمها** وخربت أمصارُها وانقرض أمرُها، **وعادت مجالات للعرب**...»[18]. ويقول الإدريسي عن القيروان : فسلط الله سبحانه عليها العرب، وتوالت **الجوائح** عليها، حتى لم يبق منها إلاّ **أطلال دراسة، وآثار طامسة**». ويستبدل ابن عذاري كلمة «الجوائح» بكلمة «**الدّمار**»[19].

يتخلل الإطناب سرد أحداث الجهاد بالأندلس. ففي سنة 569 هـ «غزا أمير المؤمنين [عبد المومن الموحدي] مدينة كركونة من بلاد شرق الأندلس، فأوغل في تلك الناحية **يقتل ويسبي ويخرب البلاد بالحرق والهدم وقطع الثمار ونسف**

---

(13) ابن عذاري، م. س.، ص. 224.

(14) ابن خلدون، **العبر**، بيروت، 1983، ج. 11، ص. 430.

(15) Jean-léon, l'Africain, **op cit.**, pp.158 et suiv.

(16) ابن خلدون، م.س.، ص. 438.

(17) البكري، م. س.، ص. 97.

(18) ابن خلدون، م. س.، ص. 204.

(19) الادريسي، م.س .، ص. 146 ؛ ابن عذاري، م.س .، ص. 208.

الآثار»[20]. وفي سنة 585 هـ، كان أول جواز للسلطان الموحدي يعقوب المنصور إلى الأندلس «فارتحل عن الجزيرة الخضراء حتى نزل شنترين وشن **الغارات** على مدينة الاشبونة وأنحائها، **فقطع الثمار وقتل وسبا وأضرم النيران في القرى وحرق الزرع وبالغ في النكاية**»[21].

وفي سياق تفكك حكم الموحدين بعد هزيمة العقاب، تولى المامون بن يعقوب الخلافة «والبلاد تضطرم نارا قد توالى عليها **الخراب والفتن والقحط والغلاء الشديد والخوف بالطرقات**...»[22].

نحن إذن أمام متواليات تختلف في طولها، وتتخذ في كثير من الأحيان شكل الإطناب الذي يعتمد **الإيضاح بعد الإبهام أو ذكر الخاص بعد العام**[23]. ومن المثير أن نفس أسلوب التهويل يَردُ مهما تنوعت الأطراف التي تمارس التخريب، مما يحفز إلى التأمل في المعجم الذي يتخلل المقاطع التي ذكرناها، من أجل تحديد بعض **الحقول المعجمية** التي تؤطر الحديث عن الخراب. هكذا يبدو أن المصطلحات تتوزع على الشكل التالي :

- الحرب : قتل، حصار، سبي، إحراق، هدم، غارة...
- العودة إلى ما قبل العمران : قفر، خلاء، بادية...
- الشدة : جائحة، خطب، كرب، قحط، غلاء...
- الفتنة : فساد، اضطراب، عيث، خلاف...
- القيامة : فناء، استئصال...

إن التمييز بين هذه الحقول لا يعني الانفصال، بل نلاحظ على العكس تداخلا مثيرا فيما بينها، وهو تداخل تستقطبه مجموعة من المعاني التي تتضمنها كلمة الخراب. ففي الفتنة شدة وامتحان. وفي الفتنة والشدة **إنذار** بالقيامة التي تقترن بانقراض العمران. والخراب بدوره فساد وإنذار بالقيامة كخراب نهائي. نقرأ في

(20) ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، الرباط، 1973، ص. 212.

(21) م. س.، ص. 218.

(22) م. س.، ص. 250.

(23) الخطيب القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة**، بيروت، 1983، ج. 1، ص. 301 وما تلاها.

لسان العرب أن الخرب هو «الفساد في الدين» والخربة «أصلها العيب»، وهي تعني أيضا الجناية والبلية والكلمة القبيحة، والخاربُ هو السارق[24]. ويقول المتصوف المغربي أبو مدين : «من اشتغل بطلب الدنيا ابتلي فيها بالذل ومن لم يجد من قلبه زاجراً فهو خراب»[25].

عندما يشير الخراب إلى فعل الهدم، فهو يتضمن تخصيصا يفصح عنه صاحب **لسان العرب**. «التخريب : الهدم، **والمراد به ما يخرِّبه الملوك من العمران،** وتعمُرُه من الخراب **شهوة** لا إصلاحاً...». ونلتقي بصدى هذا المعنى في لهجة النصوص. فالسلطان المريني أبو يعقوب يوسف اختط مدينة المنصورة عند محاصرته لتلمسان، وصاحب **العبر** يطنب في التمجيد : «من أعظم الأمصار والمدن» ، «استبحرت عمارتُها، و هالت أسواقُها (...) فكانت أحد مدائن المغرب» ، ثم يسجل المؤلف بإيجاز بليغ خبر تخريبها من طرف آل يغمراسن[26]. بينما يظهر مفهوم «الشهوة» فيما ردده الجغرافيون من أخبار مدينة رقادة، دار ملك بني الأغلب. «ويذكرون أن من دخلها لم يزل ضاحكا من غير سبب، وأن أحد ملوك بني الأغلب شرد عنه النوم، فلما وصل إليها، نام ؛ فسميت رقادة...». كانت رقادة عبارة عن قصور «شاهقة الذرى»، وكثرت بها «البساتين والثمار. وبها كانت الأغالب تربع في أيام دولتهم، وزمن **بهجتهم،** وهي الآن خراب، **لاينتظر جبرها، ولا يعود خيرها».** ويذكر جل المؤلفين أن ابن الأغلب «منع بيع الشراب بالقيروان، وأباحه برقادة...»[27].

---

(24) ابن منظور، **لسان العرب،** مادة «خرب».

(25) ابن مريم، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان،** الجزائر، 1986، ص. 114.

(26) ابن خلدون، **م. س.،** ج. 13، ص. 458 ــ 459.

(27) البكري، **م.س.،** ص. 27 ــ 28 ؛ ابن عذاري،**م. س.،** ص. 207. ومن المثير أن الحديث عن خراب القيروان ينتهي بإقرار مختلف. «وفيما يذكر أهل النظر أنها عمًّا قريب ستعود إلى ماكانت عليه من العمارة وغير ذلك»، الادريسي، **م. س.،** ص. 146. بينما يضيف صاحب **البيان، م.س.،** ص.208 : «وهي الآن في وقتنا هذا، وهو اخر المائة السابعة، قد بدأت بالعمارة»... وكأن المؤلف يؤكد عودة المدينة إلى نفس المكانة التي كانت تحتلها قبل الحملة الهلالية.

في عمران رقادة تلبية لشهوة، وفي خرابها إذَن عقاب لفساد. فالخراب، مثل كوارث الطبيعة، يتضمن معنى العقاب. لاغرابة في أن يقول ابن حوقل عن مدينة طبنة : «فحدث بينهم البغي والحسد إلى أن أهلك الله بعضهم ببعض، وأتى على نعمهم فصارُوا بعد السعة والدعة إلى **الضيق والذلة والصغار والشتات والقلة**، مشردين في البلاد مطرحين في كل جبل وواد وبقيتهم صالحة...»[28] ؛ وعن جبل أوراس : «وكان أهله قوم سوء (...) وسكانه مستطيلين على من جاورهم من البربر وغيرهم، فهلكوا «**وأتى الله بنيانهم من القواعد**»[29].

عندما نستقصي صيغ تعريف الجغرافيين بالمدن التي كانت قائمة قبل وصول الفاتحين العرب، نجدهم يميزون باستمرار بين «القديمة» و «المحدثة». تعمد الإشارة إلى الايجاز تارة وإلى بعض الإطالة تارة أخرى. لنتأمل في عدد من التنويعات بدون الاهتمام بخصوصيات المدن. فالمدينة السابقة للعهد الاسلامي :

- «قديمة».
- «أزلية».
- «أولية».
- «قديمة أزلية».
- «أزلية أولية».
- «قديمة أزلية لها آثار للأول».
- «من بنيان الأول».
- «قديمة أزلية أولية جاهلية»[30].
- «قديمة أزلية قد خربت (...) وبها آثار قديمة وأصنام من حجارة ومبان عظيمة»[31].

---

(28) ابن حوقل، **صورة الأرض**، بيروت، 1979، ص. 85.

(29) **م.س.**، ص 84 ــ 85.

(30) وردت هذه الصيغة عند ابن حوقل، **م.س.**، ص. 80، بصدد مدينة تشُمَّس بشمال غرب المغرب الأقصى.

(31) انظر **م.س.**، ص. 78، حول مدينة اشرشال بالمغرب الأوسط.

فطول **المتوالية** يفصح إذن عما يضمره قصرها. إن الآثار تشهد على عظمة ماقبل الخراب، والخراب عقابٌ لجاهلية الأول. نقرأ في **لسان العرب** أن القدم يحيل على السلبية والشدة. الماضي يرادف الغابر، **والغبر** يتضمن أيضًا معنى الجدب والجوع. فعلُ خلا يحيل على مجال الخلاء والعزلة، وعبارة «المدينة الأزلية» تتصل بالأَزْل، ومعناه في الأصل القحط، والبلاء، والإزل ومعناه الكذب(32).

إن في تسجيل خراب المدينة القديمة دعوة إلى أخذ العبرة(33)، وقد تكون هذه الدعوة حافز الكتابة الجغرافية، وهذا ما أكده ياقوت الحموي في مقدمة **معجم البلدان**. لم يقصد المؤلف لهواً أو لعباً، ولم يستثره حنين إلى وطن بل «وفقني عليه الكتاب العزيز الكريم وهداني إليه النبأ العظيم، وهو قوله عز وجلَّ، حين أراد أن يعرف عباده آياته **ومثلاته**، ويقيم الحجة عليهم في إنزاله بهم أليم **نقماته** : «أفلم يسيروا في الأرض، فتكون لهم قلوب يعقلون بها وآذان يسمعون بها (...) فهذا تقريع لمن سار في بلاده ولم يعتبر، ونظر إلى **القرون الخالية** ولم ينزجر، وقال وهو أصدق القائلين : «قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كانت **عاقبة المكذبين**»، أي انظروا إلى **ديارهم كيف درست**، وإلى **آثارهم وأنوارهم كيف انطمست**». ثم يستشهد المؤلف بقول عيسى بن مريم : «الدنيا محل مثلة ومنزل نقلة، فكونوا فيها سياحين، واعتبروا ببقية **آثار الأولين**»(34).

لقد جاءت المدينة الاسلامية إذن لتجدد العمران بعد الخراب(35)، إلا أن الدورة سوف تستمر إلى مجيء الساعة التي يقترن اقترابها «بإخراب العامر وعمارة

(32) ابن منظور، **م.س.**، مواد «قدم» ، «غبر» و «أزل».

(33) تتم الإحالة على العبرة ضمنيا في بعض الأحيان، حيث يقترن الخراب بالكوارث وبدورة الملك. انظر تعريف ابن فريغون للتاريخ. يهتم هذا الأخير بالأخبار التي تتناول «ذكر أحداث مشهورة كانت في أزمنة خالية (...) كطوفان **مخرب** أو زلزلة **مبيدة** أو وباء و **قحوط مستأصلة لأمم** وأسماء الملوك مذكورون في الأقاليم بعددهم وأيامهم ومدة ملكهم **وانتقال دولهم**...». مذكور في عزيز العظمة، **م.س.**، ص. 12.

(34) ياقوت الحموي، **معجم البلدان** ، بيروت، 1955، ج 1، ص. 7 — 8.

(35) ليس من المصادفة أن تتضمن قصص تأسيس بعض الحواضر الاسلامية المبجَّلة عناصر تشير إلى رهبان يُذكِّرون بخراب مدينة قديمة في مكان تأسيس المدينة الجديدة. انظر عبد الأحد السبتي، **م.س.**، ص. 103.

الخراب» (الحديث). لذلك نجد النصوص تكرر صورة **التعاقب**. فالبكري يقول عن سجلماسة : «بعمارتها خلت مدينة ترغة (...) وبعمارتها خلت زيز أيضا»[36]. وقلعة بني حمّاد «تحضرت عند خراب القيروان»[37]، ومدينة بجاية «عمرت بخراب القلعة»[38]. يرتبط التعاقب هنا بتعاقب عصبيات حاكمة أنشأت مراكز حضرية جديدة وفق الظرفية الاستراتيجية. ويستعمل المراكشي، في **المعجب**، نفس الصورة ليعبر عن إعادة ترتيب كبريات الحواضر في الغرب الاسلامي. فمدينة فاس «حاضِرة المغرب في وقتنا هذا (...) اجتمع فيها علم القيروان وعلم قرطبة» بعد أن «عاث» عرب بني هلال في الأولى وقامت «الفتنة» في الثانية[39].

القصة والاستعارة

هكذا يتضح أن في أخبار الخراب **مجاز يحيل القارىء على العبرة**. فالقارىء يختصر عبر النص الجغرافي رحلة الوقوف عند الآثار، والجغرافي يلتقي مع المؤرخ في رسم صورة تعاقب العمران والخراب. ففي مستوى المجاز، يختصر التأليف الجغرافي على القارىء عناء السياحة عبر الأرض من أجل العبرة[40]، وينقل المؤرخ متلقيه عبر **الزمن الدّائري**، وتظل القدرة على معاينة دورة العمران والخراب من قبيل خرق العادة. وهكذا ننتقل من الرمز الذي يرافق الخبر إلى القصة التي تشخص قوة الرمز[41].

---

(36) البكري، **م.س.**، ص. 148.

(37) الحميري، **م.س.**، ص. 470.

(38) الادريسي، **م.س.**، ص. 117.

(39) عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، الدار البيضاء، 1978، ص. 504 ــ 505.

(40) نفهم نزوع المتصوفة إلى الانقطاع عن العمران ــ خاصة عند تعاطيهم للسياحة ــ وتفضيلهم للقفر والخراب. أشكر هنا زميلتي حليمة فرحات على إثارة انتباهي لتواتر هذا الموضوع عبر نصوص أدب المناقب.

(41) فضلت هنا استعمال كلمة قصة لأن البلاغة العربية تستعمل «استعارة» دون أن تخصص لفظة للاستعارة التي تتخذ الشكل السردي (allégorie) انظر : **Langages**, «la métaphore» (dossier), n°54, juin 1979, par Jean Molino, Françoise Soublin et Joëlle Tamine.

لاغرابة في أن تنسب مشاهدة ثنائية العمران والخراب **للخَضِر** وهو ذلك النبي أو الولي، الذي اشتهر بسهولة التنقل في المجال، وبالخلود المرادف لطي الزمن. يحكي المقريزي قصة ذلك الشاب العابد من بني اسرائيل، والذي كان يلتقي بالخضر. سمع بذلك «ملك زمانه» فطلب منه أن يأتيه بالخضر. تردد الشاب، فهدده الملك فاضطر الشاب إلى تلبية الطلب. سأل الملك الخضر عن «أعجب شيء» رآه، فاختار الخضر أن يحدثه عن **عجيبة** تدور حول تحول العمران. لقد مر بنفس الموقع خمس مرات بعد غياب يمتد كل مرَّة خمسمائة سنة : وقد وجد هناك على التوالي «مدينة كثيرة الأهل والعمارة»، ثم **خلاء** التقى فيه «برجل يجمع العشب»، ثم **بحرًا** التقى فيه بجمع من الصيادين، ثم **أرضا يابسة** وجد فيها «شخصا يختلي»، ثم «**مدينة** كثيرة الأهل والعمارة أحسن ممًّا رأيتها أولاً». وعند كل زيارة يسأل من وجد عن ماضي المكان فيُخبر بأنهم لم يعهدُوه إلاً في تلك الحالة. وعند انتهاء الحاكي، يعبر الملك عن رغبته في مرافقة الخضر والتخلي عن مُلكه، فيجيبه هذا الأخير : «إنك لا تقدر على ذلك و لكن **اتبع** هذا الشاب فإنه يدلك على **الرشاد**...»(42).

توظف القصة **رمزية الأعداد** : خمس زيارات، إيقاع خمسمائة سنة، خمس حالات تشكل آخرُها اكتمال الدائرة. وهناك قصة داخل القصة، ونخلص في النهاية إلى مقصد تعليمي يكمن في ضرورة اكتفاء الملك بقدراته الانسانية وضرورة اتباع الشاب الزاهد. تقترن إذن دورة العمران والخراب بخطاب يدعو إلى اتقاء الخراب عن طريق خضوع المُلك لتعاليم الحكمة. قد ينتابنا الفُضول لمعرفة مضمون ذلك الرشاد الذي قد يساعد على صيانة العمران، وهُنا سوف نسترشد بما أوردته النصوص عن الحكمة الفارسية.

يحكى عن الملك الفارسي بهرام بن بهرام أنه عكف في أول ملكه على اللهو وتجاهل شؤون الرعية، و «أقطع الضياع لخواصه ومن لاذ به من خدمه وحاشيته، **فخربت الضياع، وخلت من عُمَّارها**»، وتضاءلت موارد بيت المال. وفي أحد الأيام خرج للنزهة والصيد، وعندما جاء الليل دعا الموبذان وسأله عن سلوك

---

(42) زكريا القزويني، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، بيروت، 1973، ص. 129 ـــ 130.

أسلافه[43]. «فتوسطوا في مسيرهم خربات كانت من أمهات الضياع قد خربت في مملكته، ولا أنيس بها إلاَّ البُوم. وإذا بالرجلين ينتبهان لحوار يدور بين بومين، وهو حوار يتمكن الموبذان من فك ألغازه. بُوم يطلب متعة الجنس من بُومة، فتشترط البُومة على مخاطبها أن يعطيها «عشرين قرية مما قد خرب في أيام هذا الملك السعيد»، ويجيب البوم بأنه يعدُها بألف قرية «إن دامت أيام هذا الملك السعيد». يسأل الملك الموبذان عن معنى ماسمع، فيجيبه بأنه جعل «الكلام مثلا» عن غرض رمى إليه. «إن الملك لايتم عزُّه إلاَّ بالشريعة والقيام لله تعالى بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة إلاَّ بالملك، ولا عزَّ للملك إلاَّ بالرجال، ولا قوام للرجال إلاَّ بالمال، ولا سبيل إلى المال إلاَّ بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل...». وتنتهي القصة باتعاظ الملك، وعودة العمارة المقترنة بقوة المُلك.

يوازي الموبذان دور الشاب العابد في إرشاد الملك، غير أن النص لايكتفي بصورة الخراب، بل يمثل بتصرف البوم في القرى الخربة لينصح باتباع مبدأ العدل الضامن للعمارة عن طريق تحفيز الرعية، ممَّا يؤدي إلى وفور الجباية وقوة الجيش الحامي للمُلك. إننا أمام «**دورة العدل**» التي تواتر ذكرها عند الفقهاء المسلمين، فقد دأب هؤلاء على الاستشهاد بها عند أداء واجب تقديم **النَّصيحة** للسلاطين[44]، كلما شعروا بسياق الجُور المؤدي «حتمًا» إلى تراجع العمران. غير أن بعض الفقهاء أحسوا أنهم عاشوا ظرفيات متأزمة لا تنحصر عواملها في سياسة هذا السلطان أو ذاك، بل كانت ظرفيات انعطاف واسع الأبعاد، وتلك كانت حالة المغرب ابتداءًا من أواسط ق. 14 م[45].

---

(43) المسعودي، **مروج الذهب**، تحقيق يوسف أسعد داغر، بيروت، د.ت. بالنسبة لمجمل هذه القصة، انظر، ج 1، ص. 275 — 278. ويحتل الموبذان ثاني مرتبة في المملكة بعد الوزراء، وهو «القائم بأمور الدين» ، «قاضي القضاة» و «رئيس الموابذة» **م.س.**، ص. 269.

(44) نلاحظ أن بهرام بن بهرام، في حواره مع الموبذان، يقول لهذا الأخير : «أيُّها القيم بالدين، **والناصح** للملك»، ممَّا يدلنا على تماثل في الأدوار بين القصة الفارسية وبين العالم المسلم النَّاصح للسلطان. وقد تناولت تكرارية خطاب النصح في الكتابة التاريخية المغربية ضمن بحث سابق غير منشور. Abdelahad Sebti, «Narrations de crises dans la chronique dynastique marocaine», in **Mémoire en partage, mémoire en pièces**, table ronde, dec. 1989, Paris, E.H.E.S.S., à paraître.

(45) Abdallah Laroui, **Histoire du Maghreb**, Paris, 1970, pp. 192 et suiv

الأزمة بين الوصف وتنظير العبرة

خلال الحقبة التي امتدت بين فشل تجربة التوحيد التي قام بها أبو الحسن وأبو عنان المرينيان وبين ظهور الكيانات الثلاثة التي رسخت تجزئة الحكم في بلاد المغرب، تعددت جوانب الأزمة بحيث أصابت الاقتصاد ونسق السلطة، وتعرضت المنطقة لمسلسل التدخل الأوربي. ومن المثير أن هذه الفترة أنتجت رجُلين تركا أعمالاً استثنائية تثري القضية التي طرحتُها في بداية هذا الحديث، لأنها تهمُّ حوار الجغرافية والتاريخ، وتولي موضوع الخراب مكانة تسترعي الانتباه. يتعلق الأمر بحسن الوزان وابن خلدون.

حين نقرأ **وصف إفريقيا**، نشعر بأن المؤلف لم يكتف بوصف ما شاهده من مدن المغرب، بل أرَّخ للظاهرة الحضرية في المغرب الوسيط. فالمادة التي يقدمها تشكل في آن واحد سجلاً **لمراحل التمدين ومراحل التخريب**. يكثر الوزان من الحديث عن المدن المندرسة، ويلح في تفسير الاندثار، على دور الحروب التي خاضتها العصبيات المتعاقبة في معظم الحالات. وعند وصفه لتحولات المدن التي عاصرها، بما فيها مدن الساحل الأطلسي التي سقطت تحت الاحتلال البرتغالي، نجدُه ينسب خراب أو خلاء المدن لا إلى الأجنبي المتغلب وحده، بل كذلك إلى قسوة العرب، أو جور وتهاون الحكام المغاربة[46].

أمَّا ابن خلدون فقد عاش منعطف منتصف القرن الرابع عشر، وعمل في دوالب السلطة قبل أن يعكف على بناء العمران ونظرية المُلك. لا مجال هنا للتذكير بانطلاق ابن خلدون من ثنائية البدو والحضر، واعتماده على العصبية كمفهوم محوري يفسر انطلاق أهل القفر نحو المُلك. أود بدل ذلك أن أثير الانتباه إلى تحليله لمسلسل اختلال المُلك، وهو ما ورد في الفصل الذي يحمل عنوان : «**الظلم مؤذن بخراب العمران**»، وكذا في الفصول المخصصة لتتبع أطوار الدولة[47]. يبدأ الخلل بالجند أو بالمال، ويتمثل الظلم في الاحتكار وعسف الجباية وفرض المكوس،

(46) انظر مثلا : Jean-Léon l'Africain, **op. cit.**, t. 1, pp. 161, 267.

(47) ابن خلدون، **م.س.** ج1، ص. 507 — 508.

ممّا يؤدي إلى انقباض الرعية عن الكسب فتقل الجباية وتضعف شوكة الدولة. ألسنا هنا أمام استعادة لمنطق قصة الموبذان مع الملك الفارسي وطريقة تركيبه لدورة العدل ؟ إن ابن خلدون يلخص تلك القصة نقلاً عن المسعودي، ويستخلص : «فتفهَّم من هذه الحكاية أن الظلم مخرِّب للعمران، وأن عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض».

عندما تجتاز الدولة طور الهرم، يعاني العمران من نوعين من الخراب : النوع الأول داخلي ينتج عن تفكك العصبية الحاكمة، والنوع الثاني «خارجي» ينتج عن وثوب العصبية الجديدة التي تزحق نحو الاستيلاء على المُلك. وفي مستوى آخر، سجل صاحب المقدمة تراجُعَ العمران الذي كان يشهده المغرب في عهده، والتطور المعاكس الذي كانت تعيشه «بلاد الافرنج»، لكن فاتَهُ أن يلاحظ أن نهضة التجارة الأوربية، منذ القرن الثاني عشر، كانت ذات صلة «بعصبيات الحواضر».

صورة السودان في الخطاب التاريخي المغربي خلال القرن XVI : نموذج مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا

لعبد العزيز الفشتالي

عبد المجيد القدوري
كلية الآداب — الرباط

الحسين المجاهد
معهد الدراسات الإفريقية — الرباط

مدخل

إن هذه الدراسة لا تتوخى الإتيان بجديد في موضوع علاقات المغرب بالسودان، بقدر ما تطمح إلى معالجة هذا الموضوع من زاوية التكامل والتلاقح فيما بين حقلين معرفيين : التاريخ واللسانيات، وذلك اعتمادا على تحليل الخطاب التأريخي الذي يجمع بينهما.

وقد نتساءل عن نوعية الخطاب المقصود بهذه المعالجة الثنائية، كما قد نتساءل عن ماهية وطبيعة عناصر التكامل بين هذين العلمين، وكذا عن أهمية وملاءمة هذا النوع من الدراسات وبالتالي عن حدود وآفاق مثل هذه التجربة.

إن الفرضية الثاوية خلف هذه المحاولة تتلخص في كون الكتابة التأريخية، وربما كل كتابة تأريخية إسطوغرافية، رغم ما تتوخاه من موضوعية وتجرد وعلمية، تبقى مشوبة بعدد من السمات الذاتية التي تكمن وراء التعابير اللغوية والمفردات المعجمية والعناصر البلاغية والأسلوبية التي تتوسل بها لسرد الأحداث. وهذه الخصائص الذاتية تكون في الغالب ذات محمولات مرَجعية وإيديولوجية يحتاج

الكشف عنها إلى إستقراء مُمَحّص لخلفيات الدّوال اللغوية المجردة. وهذا ما سنحاول الوصول إليه من خلال هذه الدراسة.

وقد اعتمدنا كمتن لإجلاء هذه المعطيات فصولا من كتاب **مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا** للمؤرخ المغربي عبد العزيز الفشتالي.

ويقوم هذا الاختيار على جملة من العوامل من ضمنها ما يلي :

أ ــ تمثل الذهنية المغربية لبلاد السودان بصفة عامة، ذلك أن السودان يحظى في تصور الخاص والعام بمواصفات معينة هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى الواقع.

ب ــ السودان كأسطورة متوارثة ومكرسة يكررها الفشتالي ويعيد صياغتها وبلورتها عن طريق خطابه التأريخي وهذه الأسطورة تطابق وضعية دياكرونية ماضوية ربما كان عليها السودان في فترة من فتراته التاريخية كمركز للتجارة والغنى وجلب الذهب والرقيق. إلا أن هذه الصورة بقيت جامدة في الاذهان كما في الخطابات دون مسايرة للتطور الطبيعي الذي يهم السودان كغيره من بلاد العالم، باعتباره واقعا محليا متفاعلا مع المتغيرات الدولية.

ج ــ يتميز هذا النص بالمواصفات التالية :

(1) ــ معاصرة الفشتالي للأحداث (1556 ــ 1621)، ومشاركته فيها من موقع علاقاته بالمنصور ومكانته كمؤرخ رسمي للدولة الشريفة (التحق بالقصر كوزير للقلم منذ 1583). فهو إذن مؤرخ رسمي وصانع للوثيقة والخطاب التاريخيين. فهو سارد للأحداث أي راوية (narrateur) وقائل لها (énonciateur) أي أنه مندمج في خطابه ولا تفصله عنه مسافة التجرد.

د ــ خصوبة النص على المستويين اللغوي والمرجعي :

(1) فمن الناحية اللغوية يتسم بالخصائص التالية :

ــ طبيعته الأدبية الراجعة إلى التكوين الثقافي للمؤلف. ويظهر ذلك من خلال أسلوبه وبديعيته وتعابيره وصنعته وما يتخلله من العناصر التناصّية كاقتباسه من سجلات مختلفة. فهو إذن نص محكم الصنعة، حيث يطغى فيه التكلف البديعي على العنصر الإخباري والمعلوماتي، إذا يصبح الخطاب التاريخي هنا نصا أدبيا إذ الغرض الاساسي منه لا يكمن في سرد الاحداث كما هي بطريقة موضوعية، بقدر

ما يشكل محاولة لتكريس نظرة وتصور معينين لحملة المنصور على السودان والدفاع عن الايديولوجيا المبررة لهذه الحملة.

(2) أما من الناحية المرجعية فهو ينتمي إلى جملة النصوص التاريخية القليلة الأساسية التي عالجت تاريخ السودان في علاقاته مع المغرب.

وتتمحور هذه الدراسة حول النقط التالية :

1 ــ السودان الطبيعي بين الواقع والخطاب.
2 ــ استراتيجيات الخطاب الاستدلالية.
3 ــ آليات الخطاب الاجرائية واللغوية.
4 ــ الاستنتاجات والآفاق.

نود إثارة الانتباه إلى لجوئنا في العرض الى انتقاء بعض العينات النصية التي نعتبرها نماذج معبرة عن مختلف الفرضيات التي نقصد التطرق إليها.

I ــ السودان الطبيعي بين الواقع والخطاب :

يتبين من خلال إستقراء المصادر التاريخية المعاصرة للفشتالي أو القريبة منه أن تحديد بلاد السودان جغرافيا وبشريا يكتنفه الغموض والابهام. فالحسن الوزان يُمَوْقعه على ضفتي نهر النيجر وروافده، في حين يكتفي مارمول بالحديث عن «بلاد السودان»، شأنه في ذلك شأن المؤرخ المجهول الذي يقف عند استعماله لصيغة «بلاد السودان» في حين ركز السعدي على نهر النيجر قلب السودان المطابق لإمبراطورية صونغاي. أما الفشتالي فقد حدد أقطار السودان من التوات إلى تيكورارين شمالا الى الغابة الاستوائية جنوبا، والمحيط غربا إلى مملكة بورنو شرقا.

وهكذا يتجلى أن التحديد يتغير بتغير الظرفيات وانشغالات المؤلفين، الشيء الذي ليس دون علاقة بتكريس السودان كمعطى أسطوري مبهم في الاذهان.

ويقابل انعدام الدقة في التحديد الجغرافي للسودان إفراط ومبالغة في وصف وتعداد ما اشتهرت به هذه البلاد من خيرات ومنافع. من ذلك تركيز الفشتالي على : «الاقاليم الفسيحة الاقطار... والأمصار والأمم... والآفاق... هي محشر العالم... مدن قاهرة وقرى متراصفة ومروج نظِرة وأسواق بالخلق والنعم زاخرة،

كأنما انطلق أهلها من الحساب لكثرة من ينتابها من جميع زوايا المعمور من ركاب التجر وأرباب البضائع الثقيلة... أرض كرم الله تربتها بما اختصها به من معادن الذهب.» (ص.117).

علاوة على هذا التفاوت بين طريقة تقديم السودان والتركيز على خيراتها يظهر خطاب الفشتالي إنتقائيا واختزاليا على مستوى آخر. حيث يُغَيِّب مجمل المعطيات الاساسية التي تشكل الكيان السوداني، من خصائص حضارية وثقافية وبشرية، إذ أن الخطاب يطمس كل ذلك ويغرق هوية السودان في بعده الأحادي المتمثل فقط في تلك الصورة الميتية العالقة بذهنه والتي ينقلها بواسطة أسلوبه الادبي. فهي أرض خلاء عذراء تنتظر باستسلام مستكشفها وفاتحها الأجدر بها من غيره ألا وهو المنصور الذي يقدم لنا وكأنه رجلها «المنتظر» فهي في عرفه :

«**حسناء** لا تنقاد... إلى أن قيض الله تعالى لافتضاض **عذرتها** الأسد الورد المرهوب ؟ الشبي الدامي المخالب الحية الذكر والفحل الذي لا يقذع أنفه ولا تسكن شقاشقه منبعث العزائم التي تفلق الصخر... الذي قد من أديم النبوءة القرم الماضي العزيم القوي الشكيم... فطمحت نفسه الشريفة التي لا ترضى غير الذراع متوسدا ونهر المجرة موردا الى **امتطاء صهوتها** وتسنم **ذروتها** واحتلال الفتح من الويته في عقرتها». (118)

وهكذا فالسودان الذي يؤرخ له الفشتالي هو ذلك السودان الذهني الأسطوري الذي سيساهم بدوره عن طريق استراتيجيات الخطاب في بلورة أسطورة صانعه أي المنصور الذهبي نفسه.

II ـــ استراتيجيات الخطاب التاريخي :

انطلاقا مما سبق يتبين بأننا أمام نص متميز يتطلب من دارسه عدم الوقوف على مجرد محموله المعلوماتي والاخباري (أي سرد الاحداث) بل يحتم عليه الاستعانة بأدوات ومفاهيم لسنية تمكنه من النفاذ إلى منطقه الداخلي والذي يتجاوز بنيته السطحية. ويظهر أن لسانيات الخطاب التي تبلورت نظرياتها ومنهاجها في العقد الأخير قد تساعد على تحقيق هذا المرمى.

فمن المعلوم أن لسانيات الخطاب بالمقارنة مع لسانيات الجملة ترتكز على

معطيات انتاج الخطاب وظروفه التواصلية وتفاعل أقطابه وخاصة المتكلم والمخاطب وعلاقة القائل بقوله ومختلف آليات البرهنة والاستدلال والجدل والإقناع والإيحاء والتضمين والاستلزام وكل هذه العناصر قد لمسنا حضورها بكثافة في نص الفشتالي.

ومما يدعم الاتجاه الذي اخترناه لدراسة هذا النص كونه خطابا مُركّبا. فمن جهة هناك الخطاب الاطار المتمثل في الرواية التاريخية كما سردها الفشتالي، ومن جهة ثانية الخطاب النواة المشكل من الوثائق الرسمية التي تصدر عن المنصور. إلا أن الملاحظ عند مقارنة هذه النصوص بعضها ببعض يظهر مدى تماثلها وتوافقها من حيث موضوعها (الحملة والفتح) وهدفها (تبرير الغزو) ووحدة تصور وتمثل السودان ثم تشابه الأدوات الإجرائية فيها من طرق استدلال وبرهنة وإقناع ويرجع ذلك إلى واقع المؤلف وعلاقاته بالمنصور.

وقد اخترنا كعينة لتوضيح بعض هذه المظاهر رسالة المنصور إلى إسحاق الثاني (ص. 123) التي يطلب فيها منه الامتثال والطاعة وتخليه عن معادن ملح تيغازي. فقد وقع التركيز في هذه الرسالة على ثلاثة محاور للاستدلال والبرهنة والإقناع والتبرير :

1 ــ **أهلية** الفاعل أي الإمام وهي مكتسبة شرعا ودينا ووراثة بالإنتماء الى السلالة النبوية، فهي إذن قدرة ضمنية وكفاءة أزلية.

«حمدا لله الذي صرف لهذه الإمامة النبوية الكريمة وارثة الأرض ومن عليها وجعل زمام الامة بيدها والنظر فيما لهم وعليهم موكولا إليها...» (ص. 123).

2 ــ حتمية هذه الأهلية مستمدة من الواجب الديني ودور الإمام المسلم في توسيع رقعة الإسلام.

«ونبرأ على أكمل الوجوه من **عهدة** التكليف فقد نيطت بنا التكاليف الشرعية التي لم تنط بغيرنا أي مناط وارتبطت بنا أي ارتباط» (ص. 123).

3 ــ لايتم كل هذا إلا بالعزم والإرادة لتلبية داعي الواجب الحتمي وإبعاد احتمال التخلي لأن أداء الواجب أمانة سماوية في عنق الفاعل (هنا المنصور).

«ولا مطمع في التقصي من ربقتها والانفلات من عهدتها إلا بمواصلة الجد في

السالمات والأنا وأعمال الحزم والعزم وترك الهوينا ومتى يقع الخلاص من أعباء عرض حملها على السماوات والأرض فأبت ووعدها بالثواب عليها خالق العالم فتابت» (ص. 123).

لنلاحظ هنا لجوء المؤلف إلى التناص والاقتباس المدعم لثقل الواجب الديني المقدس : «انا عرضنا الامانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الانسان» (الآية). فالمنصور إمام مجبر منقاد للأمر الرباني وأمانته في حجم الأمانة التي فرضها الخالق فتحملها خليفته في أرضه.

4 ـــ يعمل الخطاب على نقل الأهلية، والواجب والقدرة إلى المنفذ الفعلي المتمثل في المخاطب، حيث أن قدسية الفعل (الواجب) والفاعل (الامام) المستمدة من الوحي الالهي ومن الشرع واجتهاد العلماء مما يثقل كاهل المنفذ ويقنعه كَمُتَلَقٍّ للخطاب ويشركه في تبني شرعية الفعل وبالتالي دفعه حتما إلى قبول الغزو.

وهكذا يتمكن الخطاب عن طريق الاستراتيجية الاستدلالية من قلب الحقائق حيث يضخم المبرر الديني ويجعله سائدا في الخطاب ومحركا لكل الأحداث، إذ يطمس الأهداف الحقيقية للغزو الذي يتحول إلى ضرورة لتوسيع نفوذ الإسلام الذي يتطلب تقوية جيش الملة المحمدية، الشيء الذي يستلزم بدوره وفرة الامكانيات التي لا تتأتى إلا بالغزو (ص. 124).

الأساليب المعتمدة لتكريس أسطورتي السودان والمنصور :

من خلال خطاب الفشتالي يلمس القارىء أن المؤلف لا يتوخى الوصف الواقعي للسودان التاريخي بل يعمل على تكريس تمثله الأسطوري «العَدَني» مع تركيز خاص ومسهب عليه كموضوع للفتح. ومن ثَم يلجأ إلى إبراز العناصر المدعمة لهذا التصور. ويمكن إجمال هذه العناصر فيما يلي :

1 ـــ تجريد السودان من تاريخانيته، إذ يقدمه وكأن بداية تاريخه هي الفتح.

2 ـــ طمس وتغييب، كل المقومات الاجتماعية والثقافية والحضارية للسودان وأهل السودان لصالح الصورة الميثية العالقة بذهنه والتي ورثها عن محيطه.

3 ـــ اختزال السودان في جانبه المادي معتمدا في ذلك بالأساس على أسلوب

الإغراء المركز على غناه ووفرة التبر به، هذا التبر الذي يعتبره :

«قوام العالم، وأسُّ الملك وبناء المجد وبالتفاوت فيه تتفاوت الأقدار قوة وسلطانا وجنودا وأوطانا. فهو متراث العديم ومجلب التبر إلى المشارق والمغارب في الحديث والقديم» (ص. 117).

III ــ آليات الخطاب التاريخي لدى الفشتالي.

أ ــ العمليات الاجرائية :

يقوم بناء الأسلوب الخطابي عند الفشتالي على عناصر إجرائية تدخل في عداد الآليات المتعارف عليها في الخطابات الجدلية التي تمليها رهانات سياسية بالدرجة الأولى و من هذه الإجراءات ما يلي :

1 ــ المغالطة والتناقض : تقديم الواقع على عكس ما هو عليه حقيقة، مع تبني الموقف والموقف المضاد له بحسب تغير الظرفية. ومن ذلك ما نجده من مغالطة وتناقض بين الصيغة التي قدم بها مشروع الغزو في مجلس الشورى (ص. 26) حيث حاول تسهيل كل الصعاب تبريرا للغزو وتجاوزا للمعارضة، بينما اتخذ موقفا متناقضا بعد الغزو والانتصار في رسالة البشرى التي عدد فيها صعوبات الحملة وأتعابها (ص. 144، 145).

2 ــ الطمس والتغييب : مقابل التركيز على الدافع الديني للحملة الهادفة إلى تقوية نفوذ الملة الإسلامية، يقدم الخطاب أهل السودان كرعايا دون الاشارة إلى اسلامهم علما بأن هذا الغزو يستهدف في الواقع بلدا مسلما. مما دفع ببعض الفقهاء إلى اتخاذ مواقف مناهضة للحملة (المؤرخ المجهول، الناصري).

3 ــ القدح والتحقير : ينساق الخطاب مع الاندفاع الذاتي المتحيز مما يجعله أحادي الاتجاه في تناوله للموضوع والاشخاص. فكل ما هو سوداني يقع تحت السمات السالبة (ــ) مقابل ما هو مغربي الذي ينفرد بالسمات الإيجابية. ويظهر ذلك من خلال الجدول التالي الذي خصصناه لإبراز أدوات التبليغ من صيغ ووحدات معجمية.

الصيغ والوحدات المعجمية الدالة على خطاب التحقير والقدح

الأفعـــال		الأسمـاء والصفـات		التعـابيـر	
السودان (−)	المغرب (+)	السودان(−)	المغرب	السودان(−)	المغرب (+)
يشحد	فتح	الجهل	فرسان الإنشاد	غراب الليل	باز الصبح
جر إليهم ذلك		الغباوة	معالم العلوم	الدجى	جيش الصباح
ما جرت عادتهم		العجمة		الليل الدامس	نور النبوءة
انصرف	استدر	الجهالة	الليث	الحجاب	الشمس
طاطا		العبد	الأسد		
		السقي			
		الشيطان			

IV ـ استنتاجات وآفاق

من خلال هذا العمل يمكن القول بأن الفرضية الأساسية التي انطلقنا منها تجد ما يدعمها في الخطاب الذي حاولنا النفوذ إلى بنيته العميقة لتلمس منطقه الداخلي. ومن ثمَّ نستطيع أن نقول بأن خطاب الفشتالي يتميز فعلا بسمات الخطاب الجدلي والإستدلالي على غرار سائر الخطابات السياسية والدعائية ونلمس ذلك مما يلي :

ـ أسلوب الجدل والتضمين والايحاء في طريقة تقديمه للغزو كمسلمة وبديهية يستلزمها تلقي خطابه من قبل القارىء حيث يجعل هذا الأخير يتبنى نفس التصور وينطلق من نفس القناعات وذلك بلجوئه إلى استعمال الأسلوب اللغوي الذي يمكنه من ذلك «بأي عبارة أفاتح هذا الفتح». فكأنه يجيب على أسئلة مسبقة عن هذا الغزو لاسيما وأن الكتاب قد وضع أصلا لتبرير هذا الغزو والاقناع به وجلب التأييد للمنصور بشأنه.

وحاصل القول، فإن هذه التجربة المتواضعة التي مكنت من التقاء التاريخ باللسانيات بالممارسة وما تمخضت عنه من إيجابيات ولو محدودة تفرض في نظرنا الاستمرارية والتعميق وذلك اقتناعا منا بفعاليتها.

مـراجـع :

الفشتالي، أبو فارس عبد العزيز، **مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا**، دراسة وتحقيق عبد الكريم كريم، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط، 1972.

مؤلف مجهول، **تاريخ الدولة السعدية التكمادرتية**، نشره جورج كولان. المطبعة الجديدة، الرباط، 1934.

الافراني، محمد الصغير بن الحاج عبد الله (1888)، **نزهة الحادي لاخبار ملوك القرن الحادي**، نشره هوداس، مكتبة الطالب، ط 2، الرباط، د.ت.

مؤلف مجهول (1899)، **تذكرة النسيان في أخبار ملوك السودان**، نشره هوداس.

CHEVALIER, Jean-Claude et **al** (1972), «Langage et Histoire», **Langue Française** n°15. Paris Larousse.

DELASALLE, Simone et VALENSI, Lucette (1972), : Le mot «nègre» dans les dictionnaires français d'Ancien Régime : histoire et lexicographie,» **Langue Française** n° 15, p. 79 - 104.

DUBOIS, Jean (1969), «Lexicologie et analyse d'énoncé», **Cahiers de Lexicologie,** 15 - (III).

ZAKARI DRAMANI, Issifou (1982), **l'Afrique noire dans les relations internationales au XVIème siècle,** Paris, Karthala.

ROBIN, Régine, (1973), **Histoire et linguistique**,Paris, Armand Colin.

التحليل اللغوي منهاج لاستنتاج جوانب حضارية

نموذج : تحليل الأدب الاعجمي الموريسكي

الحسين بوزينب
كلية الآداب ـــ الرباط

إن للوثيقة تعبيرين : تعبيراً صريحاً و آخر خفياً. فالصريح يمكن فهمه إذا توفر لدينا الكود الذي كتبت به. أما التعبير الخفي فلا يكفي لفهمه امتلاك الكود المذكور وإنما يجب اتباع تقنيات مخالفة لتلك التقنيات الكلاسيكية التي تكمن في شرح الكلمات والجمل والفقرات... الخ. ولإدراك هذا التعبير الخفي يجب اعتبار عدة عناصر لانعتبرها عادة في فهم التعبير الصريح كالأغلاط المرتكبة والبيئة التي كتبت فيها (contexto) وعناصر أخرى خارجة عن النص. ولا أريد أن أقول بهذا أن الوثيقة تتعمد التعبير الخفي، وإنما وجود هذا الأخير يكون عفوياً وخارجاً عن إرادة كاتب الوثيقة. هذا التعبير يزودنا بمعلومات محيطية تكمل المضمون الصريح وتوضحه. لهذا فانطلاقاً من تجربة شخصية سأحاول تقديم تحليل للنصوص الأعجمية الموريسكية معتمداً أحياناً قراءة مخالفة لتلك المعتادة لإبراز بعض المعلومات المحيطية التي تتضمنها.

ولكن قبل الدخول في التحليل، أود أن أعرف شيئاً ما بهذا الأدب :

إن النصوص الأعجمية الموريسكية الإسبانية اللغة والعربية الخط، خصوصاً تلك المكتوبة في القرن السادس عشر وبداية السابع عشر تعكس جوانب عديدة من حياة هذه الشريحة من المجتمع الإسباني التي وجدت نفسها في هذه الفترة

أمام وضع أرغمها على التكيف مع متناقضات كان عليها أن توفق بينها حتى تتمكن من تخطي المآزق.

إن هذه النصوص التي مثّلت ظاهرة ربما لم يُعرف لها نظير في تاريخ البشرية ضمنت لغتها مقومات الشخصية الإسبانية التي أفرزتها : فالإزدواجية اللغوية على كافة مستويات هذه الأخيرة ورفض الدين المفروض والتفقير الثقافي والإستيلاب المنشود من قبل الأغلبية المسيطرة... الخ كلها عناصر رسوبية يمكن ملاحظتها بإخضاع هذه النصوص إلى التحليل اللغوي الصوتي والدلالي.

هذه اللغة اصطلح على تسميتها بـ aljamía أي الأعجمية : وهي لغة إسبانية استعملها الموريسكيون وقبلهم المدجنون. إسبانية كانت تحافظ في أراغون القرن السادس عشر مثلاً عن صيغ كانت قد تخلت عنها لغة المسيحيين آنذاك. ثم كانت لها خصوصيات صوتية تكمن مثلا في النطق بالشين مكان [s] وتفكيك المجموعات الصامتة بصائت كالموجود في المقطع السابق والخلط بين [e] و [i]... الخ.

ولهذه اللغة أيضا خصوصيات معجمية. فالنصوص التي وصلتنا تتخللها كثير من الكلمات العربية، خصوصاً تلك التي يمكن اعتبارها مصطلحات دينية إسلامية. فالموريسكي لم يكن يقبل تعويض المصطلحات العربية المذكورة بمقابلاتها الإسبانية نظراً لربطه بين العربية والإسلام وبين الإسبانية والمسيحية. فهكذا لا نراه أبداً يترجم الكلمات العربية : الله ــ النبي ــ الصلاة ــ الزكاة... الخ وإنما يتركها كما هي في العربية. وقد يذهب المسلم الإسباني أحياناً عند استعماله للخط اللاتيني الى عدم كتابة لفظة «الله» بهذه الحروف بل يحافظ عليها مكتوبة بالعربية وسط النص المكتوب بالحروف اللاتينية[1]. ولنا خصوصيات معجمية أخرى لهذه اللغة كصياغة كلمات إسبانية على أوزان عربية وتكييف بعضها مع المعنى العربي بعد افراغها من الإسباني.

أما أهم ما تتميز به اللغة الأعجمية كونها مكتوبة بالخط العربي.

---

(1) أنظر مخطوط Cuenca في المجموعة 237 رقم 3072 الذي درسه L.P. Harvey في :
Nueva Revista de Filología Hispánica, tomo XXX, 1981 num. 1, México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, pg. 3.

هذه إذاً لمحة تعريفية موجزة عن هذه اللغة التي وصلتنا منها نصوص كثيرة من عدة مناطق من الجزيرة الأندلسية : من أراغون وقشتالة وغرناطة... الخ.

إن أول ما يسترعي الانتباه أمام هذه الظاهرة اللغوية، كتابتها بالخط العربي. فهذا الجانب يكوّن لغزاً تضاربت حوله الآراء واختلفت و لم تقدم لنا جواباً مقنعاً ومنطقياً. فهناك من ظن أن كتابة الأعجمية بالخط العربي كان لإخفاء المضمون الديني لكتب الموريسكيين عن أنظار محاكم التفتيش، ثم من اعتبر تأثير الدين الإسلامي ومن ذهب إلى التعليل بعدم معرفة الموريسكيين للخط اللاتيني[2].

إنني حاولت أن أبحث عن جواب لهذه الظاهرة فوجدت بعد تصفح وتحليل

(2) استطعنا أن نجد عدة آراء أدلي بها حول سبب كتابة الأعجمية بخط عربي :

فـ Harvey في دراسته «El Mancebo de Arévalo y la Literatura aljamiada» الموجود في :

Actas del Coloquio Internacional Sobre Literatura Aljamiada y Morisca, Madrid, Editorial Gredos (CLEAM), 1978, pp. 24 - 25

يعتبر أن عيسى بن جابر مفتي Segovia قد يكون هو الباعث لهذا التجديد، أي كتابة الأعجمية بخط عربي. ويرى أن الحافز على ترجمة الكتب العربية إلى الاسبانية كان بهدف الحفاظ على العقيدة، خصوصاً بعد الجهل الذي كان قد عم بين المسلمين. يمكن أن نستنتج مما قاله Harvey أن ترجمة الكتب العربية كانت هي البداية في الأدب الأعجمي :

«No tengo tiempo hoy para entrar en detalles sobre la época de la creación de la aljamía como lengua escrita. Me limitaré a decir que me parece muy probable que el mufti de Segovia, don Ice de Gebir (autor del Breviario Suni o Kitáb Segoviano) era el promotor de esta innovación, quizá después de su colaboración con aquel conciudadano suyo, Juan de Segovia, en una traducción del Qurán.»

أمّا M. de Epalza الذي يرجع بداية الأعجمية إلى فترة المدجنين، فيعلل هذه الكتابة بالحروف العربية بجهل أصحابها للخط اللاتيني. (انظر مقاله «L'Identité onomastique des morisques», *Actes du II Symposium International du CIEM,* Tunis, Publication de l'Institut superieure de Documentation, n°. 4, 1984, Tome premier, p. 277.

ونجد من جهة أخرى Otmar Hegyi الذي درس استعمال الخط العربي لكتابة عدة لغات أخرى يفضي إلى القول أن الإنتشار الكبير لهذه الظاهرة يبرهن لنا على أن في جل هذه الحالات المدروسة توجد صلة وثيقة بين استعمال الخط العربي والدين (الإسلامي). وهذه الصلة الوثيقة بين الخط والدين لاتنحصر في المجموعات الاسلامية ويمكن إيجاد عدة أمثلة من مجموعات دينية تُشهر تضامنها باستعمال خط معين، كمثال الخط العبري المستعمل عند مجموعات يهودية مختلفة اللغة لكتابة الإسبانية والألمانية والإغريقية والإيطالية والفارسية —

(Actas del Coloquio Internacional Sobre Literatura Aljamiada y morisca..., pg. 158).

عدة عشرات من المخطوطات الأعجمية[3] أن الرموز المستعملة فيها تكوّن نسقاً ناضجاً لتمثيل الأصوات اللغوية الإسبانية لا يمكن أن يكون وليد الحقبة التي كُتبت فيها هذه المخطوطات. خصوصاً وأن انتشار هذا النسق عبر مناطق مبتعدة بعضها عن البعض يحتاج إلى وقت طويل، خصوصاً إذا أخذنا بعين الإعتبار صعوبة التواصل آنذاك في منطقة شاسعة الأطراف.

إذا حاولنا إقامة إطار زمني لهذا الأدب فإننا سنجد، إذا قبلنا ما قاله L.P. Harvey أن مخطوط «الكتاب شَاغُبْيَنُ» al-kitab segoviano الذي يرجع تاريخه الى حوالي سنة 1455 هو أساس كل ما سيُكتب مستقبلاً (في الأدب الأعجمي)[4].

إن هذا الأدب يتطور بين منتصف القرن الخامس عشر والعقد الثاني من القرن السابع عشر، أو ابتداءاً من الثلث الأول من القرن الخامس عشر (1428) إذا اعتبرنا المخطوطات المكتشفة في Ocaña[5]. ولكن كل هذا ليس إلا تحديداً يعتمد أساساً ما هو مكتشف ولا يراعي طبيعة الجانب الخطي الذي يجب أن يُعتبر مظهراً من المظاهر التي يمكن أن ينصب عليها التحليل لضبط عمر هذا الأدب، بتقنية قد تذكرنا بتلك المستعملة لمعرفة أعمار الأشجار.

وهكذا، فإذا أخذنا مخطوط «اَلْكِتَابْ شَاغُبْيَنُ» فإننا سنجد فيه أن نظام التمثيل الصوتي يتمشى مع ما وجدناه في المخطوطات المكتوبة بعده. فسنرى مثلا تمثيل [e] بالفتح + الألف و [i] بالكسر و [ç] بالسين و [s] بالشين... الخ. ولكن إذا رجعنا الى مخطوط من مخطوطات Ocaña مثلا وجد ضمن مجموعة يرجع تاريخها

---

(3) إنني بصدد إنجاز استقصاء حول الكتابات الأعجمية الموريسكية لمحاولة ترصد الطريقة المتبعة بين الموريسكيين لتمثيل الأصوات الإسبانية. فهكذا بدأت بقراءة المخطوطات المحفوظة في الخزانة الوطنية بمدريد حيث استطعت أن أنجز إلى حد الآن بطاقات لـ 26 مخطوط وجدولا مقارنا لها.

(4) يقول Harvey في دراسته السالفة الذكر ص. 26 : «إن هذا الكتاب ــ أي الْكِتَابْ شَاغُبْيَنُ ــ المؤرخ في 1462 هو أساس كل ما سيأتي مستقبلاً.

(5) أنظر :

Juan Martínez Ruiz y Joaquina Albarracín Navarro, «Libros arabes Al jamiado mudéjares y bilingües descubiertos en Ocaña (Toledo)», en *Revista de Filología Española*, LV, 1972, págs. 63 - 64

إلى سنة 1428[6] فإننا سنجد تمثيل [ç] يكون أحيانا بالسين وأخرى بالصاد، و [e] يكون بالكسر أحيانا وبالفتح + الألف أحيانا أخرى... الخ، الشيىء الذي يمكن أن يعتبر مؤشراً على الإنتساب إلى فترة لم يكتمل فيها بعد نضج النظام التمثيلي.

ومن جهة أخرى أود أن أشير إلى جانب استرعى انتباهي بشكل خاص، ويتمثل في بعض عقود الزواج التي عثرتُ عليها في المكتبة الوطنية بمدريد والتي يرجع تاريخها إلى 1468 و 1470...[7] إن هذه العقود كتبت بالنظام التمثيلي الذي اعتبرناه ناضجاً. لهذا فإن وجود هذه العقود وكذا بعض التسجيلات الحسابية يدلنا على أن استعمال الحروف العربية لم يكن منحصراً في كتابة النصوص الدينية التي احتاج إليها الموريسكيون أيام الحظر المفروض على الدين الإسلامي، بل أن هذه الكتابة كانت متداولة بين الناس في حياتهم اليومية لكتابة اللغة الإسبانية. وربما لن أخطىء إذا قلت إن بداية هذا الاستعمال يجب البحث عنه في الأيام الأولى من دخول المسلمين إلى جزيرة الأندلس، خصوصاً وأن الإسبانية آنذاك لم تكن قد رقيت بعد إلى مرحلة الكتابة التي لن تعرفها بشكل قار إلا في القرن الثالث عشر[8]. إذاً فمن الطبيعي أن يستعمل الفاتحون المسلمون خطهم لكتابة لغة الأندلس، خصوصاً وأن عامة مثقفيهم إذا كانوا قد احتكوا بالمسيحيين وتعلموا أحياناً لغتهم الرومنسية، فقليلون هم أولئك الذين نفذوا إلى القدر اليسير من العلم المسيحي المتوفر آنذاك والذي كانت تحتكره اللاتينية ورهبانها داخل الأديرة.

لقد أشرنا سابقاً الى اعتماد التحليل اللغوي في مستوييه الصوتي والدلالي لإظهار جوانب من الهوية الموريسكية الرافضة للاستيلاب والذوبان. فهكذا إذا فحصنا الجانب الصوتي فإننا سنجد فرقاً واضحاً بين إسبانية المسلمين وإسبانية المسيحيين.

(6) أنظر :

Juan Martínez Ruiz, «Un nuevo texto aljamiado : el recetario de sahumerios en uno de los manuscritos árabes de Ocaña», *Revista de Tradiciones Populares*, T. XXX, 1974, pp. 3 - 17.

(7) أنظر مخطوط الخزانة الوطنية بمدريد رقم 5073.

(8) لقد كان للملك Alfonso X الملقب بالحكيم فضل كبير في الإرتقاء باللهجة الإسبانية إلى أدراج العلم لتتكلم لغته. فبفضل ترجمة الكتب العربية المنجزة تحت رعايته وربما كذلك بتدخل العنصر اليهودي، استطاعت الإسبانية أن تأخذ المكان الذي كانت تحتكره اللاتينية في العصور الوسطى.

فإسبانية المسلمين كانت تعرف نسقاً صوتياً تتجلى فيه بعض الأشكال الصوتية الموروثة عن العربية كاستبدال [s] بالشين و [k] بالقاف والخلط بين [e] و [i] وفك المجموعات الصامتة (grupos consonánticos) بصائت من نفس جرس صائت المجموعة المجاورة وبَتْر بعض أجزاء السبق من الكلمات الإسبانية... الخ. وكل هذه نتائج يمكن ملاحظتها حالياً عند المغاربة المتكلمين للإسبانية مثلاً. وهذا الإختلاف في النطق بين قسمين من مجتمع واحد يمكن شرحه من زاوية تمركز المسلمين في أحياء أو جماعات منعزلة، الأمر الذي سهّل الحفاظ على نمط لغوي معين. ثم إن حفاظ الموريسكيين على صيغ إسبانية قديمة يعلّل بما يحدث عند انفصال جزء من مجتمع معين وابتعاده عنه في نفس البلد أو بلجوئه إلى وطن آخر. ونجد هذه الظاهرة مثلا في إسبانية اليهود قبل وبعد تهجيرهم.

إن هذا الاختلاف في النطق بالإسبانية بين الموريسكيين والمسيحيين جعل الشاعر السّاخر F. de Quevedo يكتب قطعة نثرية سماها (confesión de los Moriscos) أي «اعترافات الموريسكيين» يتهكم فيها عن طريقة النطق الموريسكية ويبرز في ذات الوقت استهتارهم بالمسيحية. فهو يقول :

«Yo picador, Macho herrado, macho galopeado, me confieso a Dios barbadero y a soneta Marìa tampoco y al bien trobado san Miguelecajo y al bien trobado san Sánchez Batista, y a los sonetos apóstatas san Perro y san Palo, y a vos padre espertual, daca la culpa, toma la culpa. Vuélvome a confesiar a todos estos que quedan aquí detrás, y a vos padre espertual, que estás en lugar de Dios, me deis pestilencia de Mis pescados, y me sorbáis de ellos, amén Jesús»(9)

إن هذه القطعة تعكس عدة أمثلة من الخصوصيات الصوتية الموريسكية. ففي picador نجد استبدال [e] بـ [i] وفي galopeado نرى تفكيك المجموعة الصامتة [l p] من الكلمة المعوضة golpeado وفي كلمة soneta التي عَوضت santa نرى تفكيك المجموعة [nt] وفي barbadero التي تعوض verdadero نلاحظ قلب الكسر فتحاً. وبالطبع، فلكل الكلمات المعوِّضة معاني منسجمة مع وضعية الموريسكيين ومع اضطهادهم من قبل المسيحيين. هكذا، فبتوريتها تذكرنا هذه القطعة بما أفتى به الفقيه المغراوي في فتواه المبعوثة إلى «إخواننا القابضين على دينهم

(9) أنظر :

Francisco de Quevedo, *Obras Completas*, Madrid, Ed. Aguilar, vol. I, p g. 112.

كالقابض على الجمر»[10] في الأندلس عندما نصحهم بالتورية والألغاز لما قال لهم : «وإن أكرهوكم على كلمة الكفر فإن أمكنكم التورية والألغاز فافعلوا، وإلا فكونوا مطمئني القلوب بالإيمان إن نطقتم بها ناكرين لذلك. وإن قالوا اشتموا محمداً، فإنهم يقولون له ممد[11] فاشتموا ممد ناوين أنه الشيطان أو ممد اليهود فكثير فيهم إسمه. وإن قالوا قولوا عيسى ابن الله فقولوها إن أكرهوكم وأنووا إسقاط مضاف أي عبد إله مريم معبود بحق...».

وبجانب هذه الخصوصيات نجد أن النصوص الموريسكية تعكس كذلك صيغاً صوتية إسبانية تبين أن أصحابها قد ضيعوا نظامهم الصوتي العربي واندمجوا في النظام الإسباني : فاستبدال ميم آخر الكلمة نوناً في كلمات عربية مثل : حَرَن عوض حرام ولَلْبَلْغَنْ عوض البلغم ولِلِمَنْ عوض الإمام... الخ وتضييع المد واستبداله بالنبر في المكان الذي يضعه فيه الإسبان عند نطقهم بهذه الأسماء في كلمات مثل إبْرَهِيْم بدل إبراهيم، وعدم استطاعة النطق بالحاء والعين... كلها مؤشرات على أن النظام الصوتي الإسباني قد استحوذ على نطق الموريسكيين بعدما فقدوا النظام الصوتي العربي. وفي هذا السياق ونظراً لانطلاقنا في التحليل من نصوص مكتوبة، أود أن أبدي ملاحظة حول منهجية هذه النصوص : إننا كثيراً ما نجد أن الكلمات العربية المبثوثة في النص الأعجمي الموريسكي تحافظ على المد، بينما هو ضائع في التحقيق. كما تحافظ على الحروف التي قلنا أن نطقها يتعذر على

---

(10) أنظر النص العربي لفتوى المغراوي عند :

L.P. Harvey, *Primer Congreso de Estudios Arabes e Islámicos*, Córdoba 1962, Madrid Comité Permanente del Congreso de Estudios Arabes e islámicos, 1964. p. 174 y ss.

(11) إن الإنتباه إلى نطق الإسبان بإسم النبي محمد بالشكل الذي يبينه صاحب الفتوى (أي بإتلاف الحاء)، لا يمكن أن يأتي إلا من شخص عاش وسط المجتمع الإسباني واحتك به. ولهذا الأمر أهميته في تفسير موقف المفتي من الموريسكيين، حيث نراه يحثهم على البقاء في أرضهم مع اتخاذ التقية، الشيء الذي يتناقض تماماً مع موقف الونشريسي و باقي الفقهاء الذين افتوا في موضوع الهجرة. فمن المحتمل أن يكون المغراوي أندلسي الأصل هاجر إلى الجزائر. وقد استقر على هذا الرأي الأستاذ Juan Vernet الذي اعتبر أن المغراوي مدجن ولد بمدينة Almagro ثم هاجر إلى وهران (Actas... pg. 124). أما فيما يرجع إلى موقف الفقهاء من قضية بقاء الأندلسيين أو هجرتهم من البلاد التي سقطت تحت حكم النصارى فنقترح الرجوع إلى مقالنا «Respustas de Jurisconsultos magrebíes...» الصادر في : *Hesperis-Tamuda* العدد : XXVI - XXVII سنة 1988 — 1989، ص 53 — 66.

الموريسكيين. هنا يجب بعض الحذر، لأن النصوص المكتوبة ليست مسجلاً أميناً لنطق الأشخاص، ثم إن النص العربي المترجم يحدث ضغطاً يجعل المترجم ينقل الكلمات بأشكالها الأصلية وليس كما ينطقها هؤلاء الموريسكيون. لهذا يجب أن يؤخذ هذا الجانب بعين الاعتبار. هكذا فإذا وجدنا 20 كلمة عربية مثلا ربعها فقط هو المكتوب حسب النطق الموريسكي، وثلاثة أرباع تحافظ على النطق الفصيح، فإنني سأعتبر المذكور الربع أولاً هو وحده الذي يعكس حقيقة الأمر وأما الباقي فجاء تحت ضغط النص العربي الأصلي.

هكذا، فبتتبعنا للخصوصيات الصوتية لهذه النصوص الموريسكية يمكن أن نتوصل إلى استنتاجات تمكننا من إقامة رسم للغتهم الإسبانية وكذا لدرجة حفاظهم على النطق العربي. كما أن التحليل الدلالي الذي سنعالجه فيما بعد، قد يبين لنا درجة معرفتهم للعربية.

ومن الجوانب التي يجب أن ينصب عليها تحليل الدارس لهذه المخطوطات، الهفوات التي كثيراً ما يسقط فيها كتابها أو ناسخوها، لأنها قد تحمل في طياتها معلومات توضح جوانب لا يفصح عنها عادة نص المخطوط. وفيما يلي سأقدم مثالا من هذه الهفوات وأظن أنكم ستتفقون معي في استنتاج عدة معلومات :

إن الأمر يتعلق بجملة وردت في المخطوط رقم 5267 للخزانة الوطنية بمدريد في الصفحة 13 v 6 — 7. وهذا المخطوط هو ترجمة لكتاب عربي في الحديث. والجملة هي كالآتي :

dišo l-an.nabī Hurayrah R. Ke dišo l-an.nabī Muḥam.mad Ṣ kiʸen dirá... (أي : قال النبي هريرة ر. أن النبي محمد ﷺ قال : من قال...). الهفوة كما يمكن أن نتبين جميعاً تقع في المقطع l-an.abī Hurayrah (النبي هريرة). إن مثل هذا التأكيد لا يمكن أن يصدر عن الموريسكيين، لأننا نعرف أنهم كانوا يميزون جيداً بين شتى الشخصيات الإسلامية. وبالطبع فهم كانوا يعلمون أن لا وجود لنبي إسمه هريرة. فكيف حدث إذاً هذا الغلط ؟

إذا أمعنا النظر في الجملة المذكورة سنكتشف أن العنصر «أبي» من إسم المحدث «أبي هريرة» غائب. ثم أن العنصر «النبي» زائد. و بعبارة أخرى أن لدينا وحدة «النبي هريرة» بدل الوحدة «أبي هريرة». وإذا تذكرنا الحرف «عن» الذي يرد دائما صحبة إسم «أبي هريرة» عند إسناد الحديث إليه فإن الأمر سيتضح لنا تماماً.

إذاً فنحن أمام تعويض الكلمتين «عن أبي» بالكلمة «النبي». ولا يمكن أن نفهم هذا التعويض إذا لم نأخذ بعين الاعتبار أن الموريسكي، كما أشرنا سابقاً، قد ضيّع النطق بحرف العين التي آلت إلى درجة الصفر. فعندما أراد أن يقول : «عن أبي هريرة» قال : «أن أبي هريرة».

هذا فيما يخص تعليل الهفوة. والآن سنمر إلى الاستنتاج :

إن أول ما نود أن نؤكده في هذا الصدد هو أن فقدان النطق بالعين لا يمكن أن يُحدث غلطاً من هذا النوع إذا كان الشخص يترجم انطلاقاً من نص مكتوب يوجد أمامه. إذاً فالهفوة ارتُكبت لأن المترجم كان ينطلق من نص مسموع، أي من نص يُتلى عليه. معنى هذا أنه كان هناك طاقم مُكوّن من شخصين على الأقل يتعاونان لإنجاز الترجمة : شخص يقرأ النص وآخر يترجمه ويكتبه. وهذا العمل في طاقم للترجمة هو من التقنيات المتبعة قبل ذلك عند مدرسة Raimundo و Alfonso X في طليطلة القرنين الثاني والثالث عشر.

أما فيما يخص الجانب الدلالي من النصوص الأعجمية الموريسكية فيمكن اعتباره من عدة جوانب : — من جانب أصل التحولات الدلالية ؛ — من جانب قيمة هذه التحولات بالنسبة للمجتمع الموريسكي ؛ — وكذا بالنسبة للباحث الحالي.

اذا اعتبرنا أن اللغة — كما اتفق على ذلك جمهور اللسانيين — هي انعكاس لثقافة وحضارة متكلميها، فلا يمكن أن نستثني لغة الموريسكيين من هذه الخاصية. ولكن لغة الموريسكيين قبل أن تكون أداة تعبير للمسلمين، كانت أداة تعبير للمسيحيين. إذا فكيف تمكن الموريسكيون من جعل هذه الأداة في خدمة دينهم الإسلامي ؟

إن معالجة النصوص الأعجمية الموريسكية دلالياً يبين عدة مستويات في تدخل أصحابها لتكييف لغة المسيحيين مع حاجياتهم التعبيرية :

1. فمن جهة، نجد إدخال المصطلح العربي الإسلامي بحذافره مثل : الله — الصلاة — الزكاة — حرام — حلال — ملعون... الخ. وهذه المصطلحات التي نجدها بكثرة، تحافظ عادة على معناها العربي الأصلي. وفي هذا المجال يجب إقامة تمييز بين نوعين من الألفاظ العربية التي تتخلل النصوص الموريسكية : فهناك ألفاظ قديمة دخلت إلى الإسبانية قبل الموريسكيين فتأقلمت مع النظام الصوتي الإسباني

وانصهرت في البنية اللفظية العامة لهذه اللغة، مثل : alcazar, aljibe, alhazena, alguazil... ألخ، ثم الكلمات التي دخلت متأخرة مع الموريسكيين والتي لم تلق الوقت الكافي لتنصهر انصهار الأولى، فنجدها تحافظ على شكلها الأصلي حفاظاً يكاد يكون تاماً. واليوم نادراً ما نجد المعجم الإسباني يختزن بعضها. فقد اختفت من الإسبانية مع تهجير الموريسكيين، بخلاف الصنف الآخر الذي مازلنا نجده حالياً مستعملا بكثرة. ومن الألفاظ التي أتت متأخرة يمكن أن نذكر : العذاب ـــ الدعاء ـــ الفضيلة ـــ الحسنة ـــ التكبير... الخ.

2. تجنب استعمال كل لفظ اكتسب تخصصاً دلالياً في الدين المسيحي. ويمكن أن نذكر هنا كلمات لا تطل في النصوص الموريسكية كـ : oración - sacerdote - Dios... الخ.

3. تجنب النطق بالأسماء العربية على الشكل الإسباني. فهكذا لا نجد أبداً إسم محمد أو إبراهيم أو يونس مثلاً مكتوبين مَهُمَ (Mahoma)، أَبْرَاهَمْ (Abraham)، جُنَسْ (Jonás)... وإنما يكتبون كما نكتبهم عادة في العربية.

4. تكييف الكلمة الإسبانية مع المعنى الذي يريده لها الموريسكي، أو إفراغها من مدلولها الأصلي وإعطائها مدلولاً جديداً يتناسب وحاجة الموريسكي. فهنا لايغير شكل الكلمة الإسبانية بل يغير حقلها الدلالي. فكلمات مثل isla و continuar و compañero... الخ أصبح لها معنى جديداً بفضل احتكاكها بالكلمات العربية : جزيرة و تلا وصاحب. ففي compañero يضاف معنى «صاحب الشيء» الذي لا تعرفه الكلمة الإسبانية وفي continuar معنى «قرأ القرآن» وفي isla ما نعبر عنه حاليا بـ «شبه الجزيرة»... الخ.

5. إدخال صيغ عربية على كلمات إسبانية. فانطلاقا من مادة إسبانية و شكل عربي تصاغ كلمة موريسكية بتصريف المعنى الاسباني حسب الصيغة العربية. فنجد أمثلة كـ : amuchecer من أكثر و apoquecer من أقل و apiadar من أشفق... إلخ.

6. ونجد كذلك الحالة العكسية للسابقة، أي صياغة كلمة موريسكية انطلاقاً من مادة عربية وشكل إسباني. مثلاً : ḩaleqar — masḥar — adebar — acaǰdamiento — alḥichantes... الخ وهي بالتتابع من : خلق ومسح وعذّب وسجد وحج.

إن المقاربة التي قدمناها في هذه المداخلة تخص النصوص الأعجمية الموريسكية التي تتسم بسمات متميزة وطبيعتها تختلف عن طبيعة الوثائق الدبلوماسية مثلاً. لهذا فنحن واعون تمام الوعي بخصوصية هذه المادة وخصوصية منهجية معالجتها. ولكن من جهة أخرى نرى أن الوثيقة مهما كانت نوعيتها فهي قبل كل شيء كتابة على ورق صادرة عن شخص معين وأملتها ظروف معينة كذلك. فمن هذا المنطلق، يمكن أن نقول إن الأدب الأعجمي يتقاسم مع باقي الكتابات هذه الأسس وبالتالي سيوافقها في جزء من المقاربة التحليلية.

الأسماء الأعلام ودلالاتها التاريخية في التوراة

أحمد شحلان
كلية الآداب ـــ الرباط

العهد القديم Bible

اسم جرى على الألسن، تسمية للكتاب المقدس اليهودي، في مقابل العهد الجديد المسيحي. وقد جرت عادة اسلافنا، أخذا من القرآن، بتسميته التوراة، من باب اطلاق الجزء على الكل. والتوراة هي القسم الأول من ثلاثة أقسام تكون هذا الكتاب. والقسمان الآخران هما الأنبياء والمكتوبات، وتختصر التسمية بالحروف العبرية ت.ن.خ (توراة، أنبياء. مكتوبات). ويطلق أيضا على القسم الأول الذي هو التوراة، وهو كتاب موسى : Pentateuque، أو كما سماه التلمود «الأخماس»، اذ يتضمن خمسة أسفار هي :

1 ـــ التكوين، وهو خمسون اصحاحا.
2 ـــ الخروج، أربعون اصحاحا.
3 ـــ اللاوِيُون، سبعة وعشرون اصحاحا.
4 ـــ العدد، ستة وثلاثون اصحاحا.
5 ـــ التثنية، أربعة وثلاثون اصحاحا.

ويتكون القسم الثاني من مجموعة أسفار تنقسم عادة إلى قسمين كبيرين :
1 ـــ الأنبياء المتقدمين.
2 ـــ الأنبياء المتأخرين.

ويتضمن القسم الثالث : المزامير، الأمثال، أيوب، نشيد الأناشيد، راعوت، المراثي، الجامعة، إسْتِير، عِزرا، نِحِمْيَا، أُخْبار الأيام الاول، أخبار الأيام الثواني، مع بعض التغيير، تبعا للتقليد اليهودي أو المسيحي.

الزمـــان

تُرجع جملةُ البحوث النقدية التوراتية زمنَ التوراة إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد، غير أن جملة مضامين النص ومستويات اللغة وكثيرا من الأحداث تدل على أن التوراة الباقية لا تمثل الا ثمرة عمل ظل شفويا وتناقلته أجيال متعاقبة.

التوراة والتاريخ

يضع هذا التواتر الشفوي قيمة التوراة التاريخية موضع تساؤل، فهل يحق للباحث أن يعتبرها مصدرا تاريخيا موثوقا، كما فعل كثير من المؤرخين القدامى وبعض المحدثين ؟ أم نعتبرها كتابا أدبيا تضمن جماع تصورات وآمال مجموعة من الناس، كان لواقع البيئة وتوالي الأحداث التاريخية والاجتماعية ــ في شرق كان ملتقى التطلعات والصراعات والتقلبات الانسانية ــ صدى كبير في صناعتها ؟ أم نعتبرها محاولة لتحويل المتصور إلى واقع تاريخي انتقاما مما آلت إليه تلك الصراعات الاقتصادية والدينية والاجتماعية ؟. إننا لا نستطيع، بما لدينا من بضاعة مزجاة، أن نفصل القول في موضوع خطر مثل هذه الخطورة، غير أننا نخلص إلى بديهية، هي وليدة إرثنا الفكري والعقيدي، وتعني هذه البديهية، أن الأصل في التوراة تنزيل الهي لم ينج من فعل الزمان، وأسانيد الانسان، فتضمن الحدث التاريخي، والأمل الأسطوري، وفلتات الإبداع التي عانى أصحابها من لفح الحب وصقيع الأسى، من شطحات الأمل وقنوت اليأس، فكانت هذا الذي بين أيدينا الآن.

الأعـــلام

جاء عنوان البحث كالآتي : الاسماء الأعلام ودلالاتها التاريخية في التوراة. والصحيح أن يكون بعض اسماء الاعلام...

وذلك لأننا لا نستطيع أن نتعرض لكل الأسماء الواردة في التوراة، فاذا كان القرآن يتضمن حوالي واحد وثلاثين علما، فإن التوراة تتضمن المآت من أسماء الأعلام. ولن نختار الا بعضا منها لما لها من دلالات تاريخية أو عقيدية. ولن نتخذ لاختيارنا هذا إلا سفرا واحدا هو السفر الأول، **سفر التكوين**، وبداية السفر الثاني، أي **الخروج**. ولكي يكون لعرضنا وضع منطقي، فإننا اخترنا شجرة النسب

الانساني كما جاءت في التوراة حتى موسى، وهذه هي مستخرجة من أماكن مختلفة من سفر التكوين.

I.II.7(*) וייצר יהוה אלהים את-האדם עפר מן האדמה — א דָ ם (آدم) وجبل يهوه الربُّ آدم ترابا من الادمة (الأرض) — من أدمة

I.II.23 ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה-זאת — אִ י שׁ (أنثٌ) وقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم (بشر) من لحمي، هذه تدعى أُنثى لأنها من أُنثٍ أخذت — أنثى

חַ וָּ ה (حواء) (حَيَهْ)

I.II.20. ויקרא האדם שם אשתו חוה כי הוא היתה אם כל-חי — ودعا آدم اسم انثاه «حوه» لأنها كانت ام كل حي

نسل آدم وحواء — آدم + حواء

קַ יִ ן (قايين) — הֶ בֶ ל (هابيل)

I.IV.1. והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את-קין ותאמר קניתי איש את-יהוה — وعرف (اتصل) آدم حواء انثاه فحبلت وولدت قايين وقالت اقتنيت رجلا (أُنْثاً) من عند الله.

المُقْتَنَى ووصف ايضا بفلاح الأرض

(قين)

هابيل لم يرد تفسير في التوراة لهذا الاسم غير أن اللفظ يعني الهباء فهابيل قتل : صار هباء

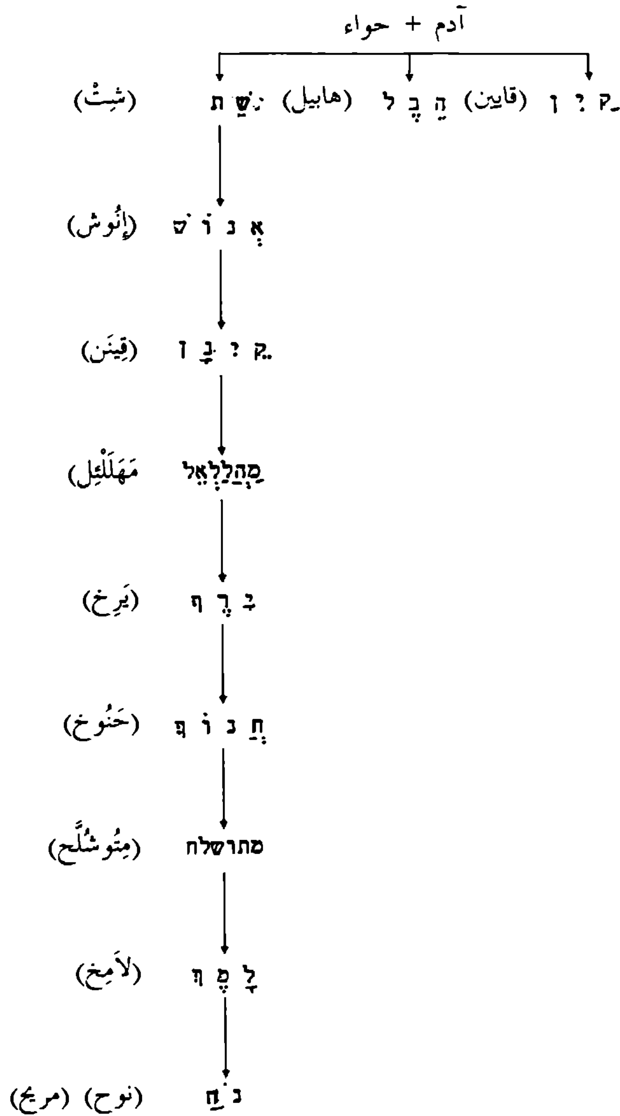
اتصل آدم بزوجته — שֵׁ ת شِيتْ (عوض)

(*) تعني ا : سفر التكوين، والرقم الروماني : السفر (السفر الثاني) والرقم 7 : رقم الآية

25.IV.1. ותלד בן ותקרא את־שמו שת כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין	فولدت ابنا ودعت اسمه شيتا (عوضا) [قائلة] لأن الله عوضني نسلا آخر عوضا عن هابيل الذي قتله قايين

* * *

نسل آدم وحواء



28.v.ا — 29 ولد لامخ ابنا

וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ נֹחַ
לֵאמֹר זֶה יְנַחֲמֵנוּ[1]
מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמֵעִצְּבוֹן
יָדֵינוּ מִן-הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֵרְרָהּ יְהוָה

ودعا اسمه نوحا
قائلا هذا يعزينا[1]
عن عملنا وعظب (غلظ)
أيدينا من الأدمة (الأرض) التي لعنها الله.

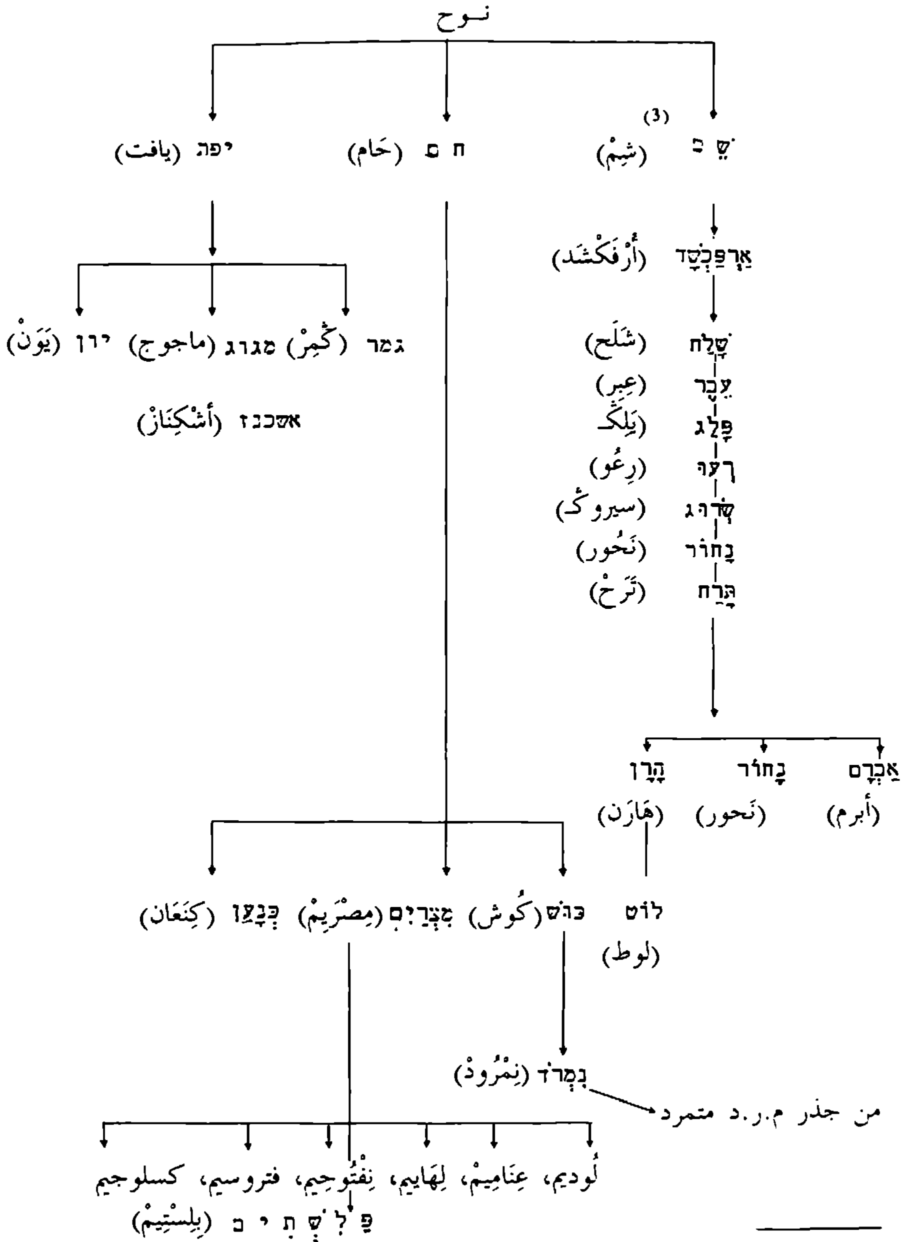
* * *

يعتبر نوحا بداية خلق جديد، اذ أصاب الأرض فساد عبرت عنه التوراة في الاصحاح السادس من سفر التكوين، اذ كثر الخلق وظهر في الأرض طغاة واستعظم الجبابرة : 5 — «ورأى الله أن شر الانسان قد كثر في الأرض، وأن كل تصور قلبه إنما هو شرير كل يوم. 6 — فحزن الرب لأنه عمل الانسان في الأرض، وتأسف في قلبه. 7 — فقال الرب أمحو عن وجه الأرض الانسان الذي خلقته. الانسان مع بهائم ودواب وطيور السماء، لأني حزنت أني عملتهم. 8 — وأما نوح فوجد نعمة في عيني الرب».

---

(1) يعني الجذر «ن.و.ح» لغة : التوقف والاستراحة، وهذا هو المعنى الرمزي في المضمون العام، اذ بعد أن خلق الله الخلق أولا، فسد هذا الخلق وأفسد، فكان نوح [مُريح] فاصلا بين خلقين، اذ توقفت الحياة السابقة وامحت بطوفان قضى على الخلق فاستراحت الأرض، ونوح رمز لذلك. أما التفسير بـ «هذا يعزينا...» فتفسير يشوش عن المقصود من المنطق اللغوي المراد. فالجذر «ن.ح.م» عزّى يختلف عن الجذر «ن.و.ح» = أراح فالاسم من «ن.ح.م» هو نَحوم (נחום) وهو اسم معروف عند العبرانيين، أما الاسم من «ن.و.ح» فهو نوح، ولذلك نفترض أن يكون أصل الجملة التوراتية هو : **ויקרא את שמו נח לאמר זה יניחנו ממעשנו :**
«... ودعا اسمه نوحا (**مريحا**) قائلا هذا **يريحنا** من عملنا...» بدل ما جاء في الأصل الذي هو : «ودعا اسمه **نوحا** قائلا هذا **يعزينا** عن عملنا...»

سفر التكوين. الاصحاح XI (آية 1 — 26) نوح[2]



(2) جاء ذكر أبناء نوح في التوراة على التوالي : سام، حام، يافت. اما ذكرهم مع مواليدهم فجاء معكوسا، أي مواليد يافت ونسله ومواليد حام ونسله، ومواليد سام ونسله.

(3) كان لسام أبناء لم نذكر منهم الا أرفكشد (لأنه الجد الأعلى لابراهيم، ولم نذكر من الابناء لكل علَم علَم الا من كان منهم علما ذا خصوصية أو اشارة تاريخية.

بعد أن تم للأرض زخرفها من عهد آدم حتى نوح، تجبر الانسان، فأفنى الله الخلق بالطوفان باستثناء نوح وآله، وما انتقاه من دواب الأرض وطائر السماء. ويبدأ خلق جديد مع نوح. وبعد أن ذكرت التوراة أبناء نوح ونسلهم، ختمت الاصحاح العاشر من سفر التكوين بـ : 31 ـــ هؤلاء هم قبائل بني نوح حسب مواليدهم بأممهم، ومن هؤلاء تفرقت الأمم في الأرض بعد الطوفان.

أخذ الانسان في الخلق الجديد مسلكا جديدا في صنع حضارته، وذلك بشيئين اثنين :

ا ـــ بتوحيد لغته :

1 ـــ «وكانت الأرض كلها لسانا واحدا والفاظا واحدة (ولغة واحدة)»

ب ـــ بصناعة اللبن المحروق، بدل الحجارة، فأخذ الانسان في الإعمار فبنى برج بابل באבאל ، وذلك تخليدا له في الأرض : «ونصنع لأنفسنا اسما لئلا نتبدد على وجه كل الأرض...» (تكوين XI 1 ـــ 4).

رأى الرب المدينة والبرج، ورأى أن الانسان شعب واحد ولسان واحد، لم يرد الرب ذلك، لأن هذا مبدأ تجبر الانسان، قال الرب : «والآن لايمتنع عليهم كل ما ينوون أن يعملوه، هَلُمَّ ننزل ونبلبل[4] هناك لسانهم حتى لا يسمع بعضهم لسان بعض... فكفوا عن بنيان المدينة، لذلك دعي اسمها بابل[4]، لأن الرب بلبل لسان كل الأرض» (نفسه / 6 ـــ 9).

جاءت شجرة انساب «سام» مرتين، أولاهما في آخر الاصحاح العاشر من سفر التكوين، وثانيتهما في الآية العاشرة من الاصحاح الحادي عشر، وأقحمت بينهما، أي في بداية الاصحاح الحادي عشر، حتى الآية 9، قصة بلبلة الألسن. وتناول السرد الثاني مواليد سام حتى ابراهيم واخوته (آ. 10، 26).

---

(4) المعنى اللغوي «لبابل» هو باب الله، اذ أسند اللفظ «باب» ومعناه معروف، وهو سامي مشترك، إلى اسم الله المعروف عند الساميين «إل». أما التفسير التوراتي الذي يقول : «ان المدينة سميت «بابل» لأن الله بلبل الألسن فتفسير لا يستقيم، اذ اعتمد اشتقاق «بلبل» : خلط من «بابل» **ولا علاقة بين الاثنين، أي لا يمكن اشتقاق «بلبل» من «باب الله». ويعني هذا أن هذا التفسير لا ينبني على أساس، ولا يستقيم بَناءً عليه المعنى العام من الجملة العبرية.**

وهذه معاني أسماء ابراهيم ونسله.

IX / 26 — אַ בְ רָ ם (5) (أَبْرَام) (أب أعلى)

يصبح اسمه بعد ولادة اسماعيل — אַ בְ רָ הָ ם (أبراهام) (ابراهيم) (أب أعلى لجمهور...)

XVII / 5

וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת-שִׁמְךָ — فلا يدعى بعد اسمك
אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ — أَبْرَام بل يكون اسمك
אַבְרָהָם כִּי אַב-הֲמוֹן — أَبْرَاهَام لأني أجعلك
גּוֹיִם מִמְּךָ יֵצֵאוּ — أبا لجمهور من الأمم

XII / 29 تزوج أبرام — שָׂ רַ י (سَارَيْ)(6) [צרי][الضرة، السيئة الحال] — عاقر
[الضرة] الزوجة الشريكة في الزوج

XVII / 15 — يصبح اسمها שָׂ רָ ה (سَارَهْ) [الشريفة الرفيعة المقام]

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-אַבְרָהָם — وقال الله لابراهيم
שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא-תִקְרָא — سَارَيْ امرأتك، لا تدعو
אֶת-שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ — اسمها سارَايْ بل اسمها سَارَهْ

XVI / 3 ثم تزوج أبرام — הָ גָ ר (هاجر)(7)
ولدت هاجر יִשְׁמָעֵאל (8) (شِمعئِل) (اسماعيل)

וַיֹּאמֶר לָהּ מַלְאַךְ יְהוָה הִנָּךְ הָרָה — فقال لها ملاك الرب ها أنت حبلى فتلدين
וְיֹלַדְתְּ בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל — ابنا وتدعين اسمه يِشْمَعْئِلْ لأن الرب سمع
כִּי-שָׁמַע יְהוָה אֶל-עָנְיֵךְ — لمذلتك

XVII / 20 — بعد البشرى بولادة اسحق يذكر الله ابراهيم بولادة اسماعيل :
וּלְיִשְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ — وأما اسماعيل فقد سمعت لك فيه

יִצְחָק (إسحق)

---

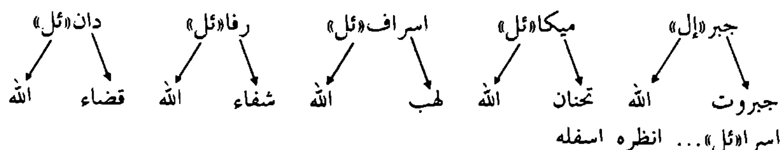
(5) جاء الاسم الأول الذي اطلقته التوراة على ابراهيم. بصيغة «أَبْرَام» (تكوين XI / 26). ولم تفسر التوراة معناه، مع أن له معنى لغويا، اذ الاسم مركب من «أب» وهو نفس المعنى العربي و «رَمْ» ومعناه في اللغات السامية : العالي، فيكون المعنى اللغوي هو **الأب الأعلى**. وسمي ابراهيم بهذه الصيغة حتى الاصحاح السابع عشر من سفر التكوين، كما هو أعلاه، ثم غير الاسم «**بأَبْرَاهَام**» وتفسيره اللغوي، كما جاء في التوراة نفسها، أنه سمي بذلك «لأنه صار أبا لجمهور». ولفظ جمهور بالعبرية هوه ם ו ן (هَمُون)، فيكون الاسم مركب كالآتي : أب + «رَ» من لفظ «رَمْ» : عَال + «هَمْ» من لفظ هَمُون» : جمهور. أي : «أب أعلى لجمهور. ويرى بعض الأحبار تفسيرا آخر، اذ في رأيهم، لا تمثل «الهاء» جزءا من «هَمُون» وانما هي «الهاء» الموجودة في اسم الله، وزيادة الهاء في «أَبْرَم»، عندهم، دليل على مباركة الله ابراهيم وعهده معه.

(6) لم تشرح التوراة معنى الاسم وإنما اكتفت بالقول : إن الله غير اسم «سَارَاي» إلى «سَارة»، والظاهر أن هناك شيئا غير مذكور، والا فلا معنى لهذا التغيير. فاللفظان معا من جذر واحد يعني الشرف والعلو والنبل، ولذلك فسرت التلمود الاسم كالاتي : في الأول سميت سَاراي : نبيلة، شريفة في أمتها، ثم أصبحت شريفة ש ר ה (سَاره) في بقية الخلق (ברכות 16) (بركوت 16). ونعتقد شخصيا أن هذا التأويل لا يستجيب لواقع الحال في القصة التوراتية، اذ جاء تغيير الاسم في اللحظات التي بشر الله فيها ابراهيم بولده اسحق من سارة بعد عقم، وعليه فالاسم الأول كان اسم **سارة** مدة العقم، أما الاسم الثاني فكان له معنى آخر ومن جذر آخر، يعني لغة عكسَ ما يعنيه الجذر الأول.

وبناءً عليه، نعتذر لجرأتنا، فنفرض أن يكون الجذر الأول هو צ ר (صر) وكتب في التوراة بالسين ש ר (سر)، ويعني الجذر الأول ما يعنيه أخوه في العربية : ضر (ض = ص) وهذا هو واقع الحال في القصة التوراتية، اذ كان بزوج ابراهيم ضُرٌّ، والضَّرة في لسان العرب، تعني سوء الحال، كما أنها تعني امرأة لها شريك في زوجها، وتعني أيضا في اللهجة المغربية : **العقم**، لذلك يطلقون على البقرة الحامل «ضارة» من باب اطلاق الضد دفعا للعين. واختصارا، فالأصل في اللفظ التوراتيצ ר י(صراي) = **ضراء لا** ש ר י (سريْ)، وتعني سوء الحال والعقم والضّراء، وفي هذه الحال وحدها يستقيم معنى التوراة، **وقال الله لابراهيم ضرّاء امرأتك، لا تدعو اسمها ضراء بل اسمها سارة (شريفة)** [وذلك لأن حال العقم وسوء الحال قد زالت عنها]. وهذا ما جاء مغيبا في التوراة ويفرضه واقع الحال، وهو على كل حال أفضل من تأويل أهل التلمود : شريفة في أمتها أول الأمر وفي كل الخلق بعد ذلك.

(7) لم يرد في التوراة شرح لاسم هاجر. غير أن ما حدث لها مع سيدتها سارة قد يفسر الاسم، وقد يكون في النص التوراتي محذوف يدل على مانرى . بعد أن حبلت هاجر أذلتها سارة فهجرت وهربت من وجهها (التكوين XVI 6)، فكانت الهجرة الأولى. ثم عادت وبقيت مع سارة إلى أن ولدت هذه اسحق، فأمرت اذ ذاك سارة ابراهيم بترحيل ولده اسماعيل حتى لا يرث مع اسحق ففعل. فكانت الهجرة الثانية والاخيرة (تكوين XXI 9 — 12). ولا يشترك الجذر الدال على الهروب الأولב ר ח (بَرَحْ) ولا الثاني الذي هوג ר ש (كَرَشْ) مع جذر **هجر**. لاحظ اشتراك الجذر «گ [جـ] رش» وهجر في «جر».

(8) يتركب اسم اسماعيل من الفعل ش.م.ع = سمع، ولفظ «إل» ويطلق على المعبود عند الساميين، وهو اللفظ الموجود في اسماء الاعلام الآتية :



اسرا«ئل»... انظره اسفله

שָׂרָה (سارة)

XXI / 1 ولدت سارہ יִצְחָק (يصحك) (إسحق) = (يضحك)

جاء معني الضحك في مواضيع مختلفة كالآتي :

VII / 17 بعد أن ابدل الله اسم سارة وبشر ابراهيم بابن منها، تقول التوراة :

וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל-פָּנָיו וַיִּצְחָק
וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הַלְּבֶן מֵאָה-שָׁנָה
יִוָּלֵד וְאִם-שָׂרָה הֲבַת-תִּשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד

فسقط ابراهيم على وجهه **وضحك**
وقال في قلبه هل يولد لابن مائة سنة
وهل تلد سارة بنت سبعين سنة ؟

XVIII / 9 – بعد أن بشر الرجال (الملائكة) ابراهيم بولادة اسحق كانت سارة تسترق السمع، وكانت هي وابراهيم قد تقدما في السن وقد انقطع ان يكون لسارة كعادة النساء :

וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר
אַחֲרֵי בְלֹתִי הָיְתָה-לִּי עֶדְנָה
וַאדֹנִי זָקֵן

12 — **فضحكت** سارة في دخيلتها قائلة
أبعد فنائي تكون لي لذة
وهذا سيدي قد شاخ ؟

13 — فقال الرب لابراهيم لماذا **ضحكت** سارة قائلة أألِدُ حقا وقد شخت ؟

14 — هل يستحيل على الرب شيء ؟. في الميعاد أرجع إليك نحو زمان الحياة (الربيع ؟) ويكون لسارة ابن

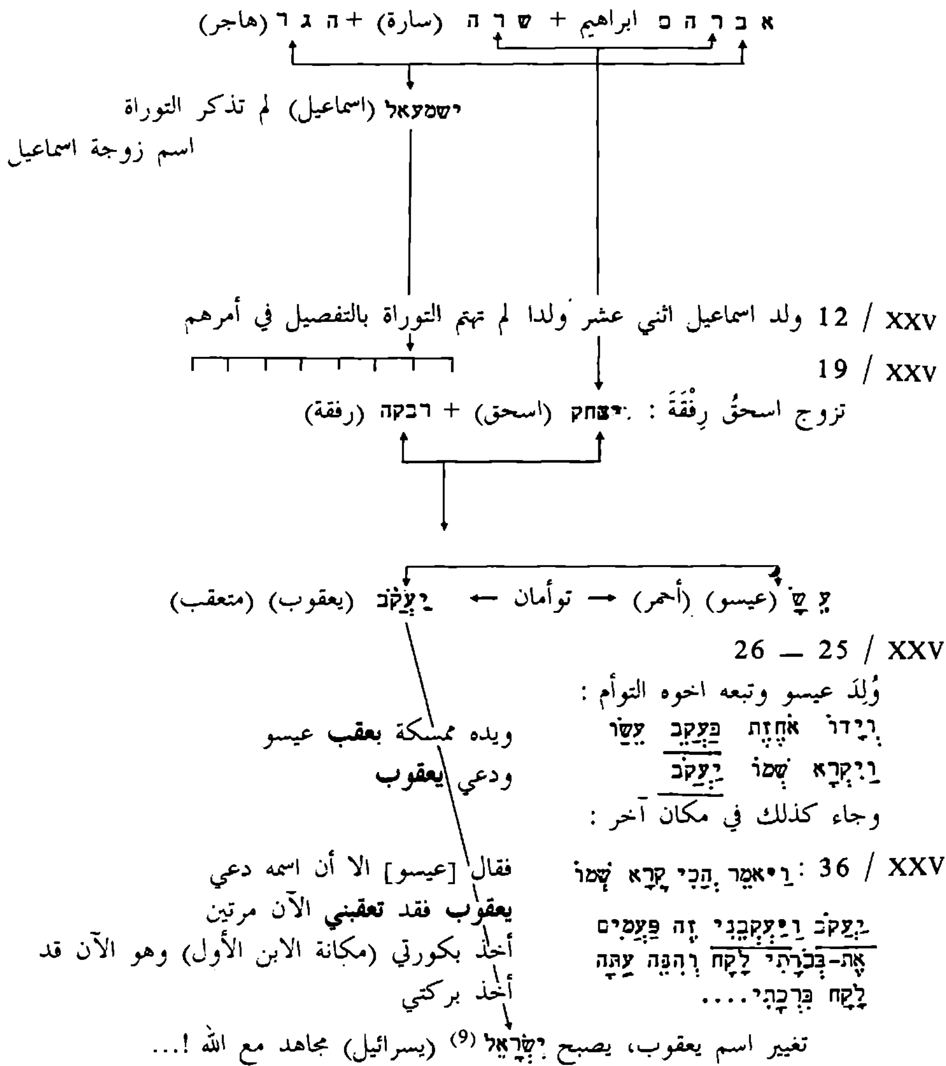
15 — فأنكرت سارة قائلة لم **أضحك**. لأنها خافت. فقال لا بل **ضحكت**.

XXI / 1 ——— تحققت البشرى، ولد الابن وسماه ابراهيم اسحق.. وكان ابراهيم ابن مائة سنة فقالت سارة :

7 - צְחֹק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים
כָּל-הַשֹּׁמֵעַ יִצְחַק-לִי

7 — قد صنع اليّ الله **ضحكا**، من يسمع **يضحك** لي.

* * *



(9) ישראל (يسرئيل) = إسرائيل : يتركب اسم اسرائيل، وهو الاسم الثاني الذي سمي به يعقوب، من لفظين : الأول י ש ר (يِسْرَا)، والثاني «א ל» (إِلْ). وقد رأينا معنى «إل» أعلاه. أما اللفظ الأول فمن جذر ש ו ר (سُور) ومعناه صارع، ناضل. فيكون معنى الاسم : «المتصارع مع الله». جاء في التوراة أن يعقوب لقي «شخصا» ليلا، فصارعه، ودام الصراع الليل كله، فلما قرب الصباح قال ذلك الشخص ليعقوب ما اسمك ؟ قال : يعقوب، فقال لا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب، بل **اسرائيل** لانك تصارعت مع الله والناس وقدرت... (تكوين XXXII / 28 — 30) فالمعنى =

— 25 / XXXII

تقول التوراة لقى يعقوب انسانا وصارعه حتى غلبه فقال له اتركني فقد غلبت. ...

27 ... וַיֹּאמֶר שַׁלְּחֵנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר	... وقال اطلقني لأنه طلع الفجر.
וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלֵּחֲךָ כִּי אִם-בֵּרַכְתָּנִי	فقال لا أطلقك ان لم تباركني ...
28 וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה-שְּׁמֶךָ וַיֹּאמֶר	28 — فقال له ما اسمك، فقال :
יַעֲקֹב	**يعقوب،**
29 וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר	29. فقال لا يدعى اسمك فيما بعد **يعقوب**
עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל כִּי-שָׂרִיתָ	**بل اسرائيل** لأنك جاهدت
עִם-אֱלֹהִים וְעִם-אֲנָשִׁים וַתּוּכָל ...	مع الله ومع الناس وقدرت...

XXXV / 10 وجاء في اصحاح آخر :

וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב ,לֹא-יִקָּרֵא	وقال الله اسمك يعقوب، لا يدعى اسمك
שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ	فيما بعد يعقوب، بل يكون اسمك
וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל	**اسرائيل**، فدعا اسمه اسرائيل.

= الواضح من النص اللغوي التوراتي أن يعقوب صارع الله. غير أن هذا لا يتفق والعقيدة الموحدة، ولا يقبله العقل الانساني، لذلك فان احبار اليهود قالوا أن يعقوب صارع ملاكا בראשית רבה עז, ב, ג , עח ,ב -برشيت ربه 77، 2، 3 و 28، 2שיר השרים רבתי,ג.ה- (شِيرْهَشِّرِيم رَبِّتِي 3، 5) وهذا التأويل الحبراني مخالف للغة، وإلا كان يجب أن يكون الاسم هكذ.ישר מלאך (يِسْرَمِلِكْ) = المتصارع مع الملاك. ومخالف أيضا لباقي سياق التوراة، اذ جاء بعد الآيات المشار إليها أعلاه : «... 30 وسأل يعقوبُ وقال اخبرني باسمك، فقال لماذا تسأل عن اسمي، وباركه هناك، 31 فدعا يعقوب اسمَ المكان : بنيِئِلْ = (وجه الله)، قائلا، لأني نظرت الله وجها لوجه ونُجِّيت וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיאֵל כִּי-רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל-פָּנִים וַתִּנָּצֵל נַפְשִׁי (تكوين XXXII). وعليه فالمعنى اللغوي الحرفي الذي لاغبار عليه هو : **تصارعت مع الله**. وقد شرح الامام السهيلي : «اسرائيل» في كتابه **الإعلام بما أبهم في القرآن من الأسماء الأعلام**، بما معناه أنه مركب من قسين : الأول من **الاسراء** والثاني **الى الله**. (مخطوطة المكتبة العامة الرباط، مادة اسرائيل)

XXIX / 9 تزوج يعقوب לֵאָה (لئة) المنهكة، و רָחֵל (راحل) (نعجة = رخلة)

يعقوب + لئة تقول التوراة : وعينا لئة ضعيفتان، منهكتان

רְאוּבֵן (10) (رؤبن) [انظروا الابن]

32 /

... وولدت ابنا ותקרא שמו — وولدت ابنا ودعت اسمه

ראובן כי אמרה כי- — رؤوبن لأنها قالت ان

ראה יהוה בעניי ..[בני] — الرب نظر إلى مذلتي [... ان الرب نظر الى ابني...]

33 /

ولدت ثانية... שִׁמְעוֹן (11) (شمعون) [سمع أساي]

... فقالت : כי שמע יהוה — ... فقالت ان (الرب قد سمع أني

כי שנואה...ותקרא שמו — مكروهة فأعطاني هذا أيضا، فدعت اسمه

שמעון — شمعون

34 / לֵוִי (12) (لِوَى) (مُقْرِنٌ)

وحبلت ثالثة وقالت : — ... وقالت

הפעם ילוה אישי אלי — الآن هذه المرة يقترن بي رجلي

כי-ילדתי לו שלשה בנים — لاني ولدت له ثلاثة ابناء

על-כן קרא שמו לוי — ولذلك دعى اسمه لأوِي (المُقْرِن)

35 / יְהוּדָה (13) (يهوده) (العرفان)

وولدت رابعا وقالت :

הפעם אודה את-יהוה — الآن أشكر [عرفانا بأفضاله] يهوه (الله)

על-כן קראה שמו יהודה — لذلك دعت اسمه يَهُودَه الشكر (العرفان)

17 / יִשָּׂשכָר (14) (يِسَّاخَرْ) يجازى (يؤدى السخرة)

وتلد ابنا خامسا بعد انقطاع

وتقول :

נתן אלהים שכרי אשר-נתתי — قد اعطاني الله أجرتي (سخرتي) لأني اعطيت

שפחתי לאישי ותקרא שמו — جاريتي لرجلي فدعت اسمه

יששכר — يِسَّاخَر (يجازى يؤدى السخرة)

(10) فسرت التوراة الاسم هكذا : فحبلت لئه وولدت ابنا ودعت اسمه : رِأُوبِنْ، **لأنها قالت ان الرب قد نظر الى مذلتي** (בְּעָנְיִי) (بِعَنْيِ) (XXIX / 32). **والسياق المنهجي لتفسير الأسماء في التوراة لا يصْدُق هنا، اذ لا علاقة بين الجزء الثاني من الاسم** : «بن» واللفظ ענוי (عَنْيِي) = مذلة. وعليه فالأقرب الى اللغة هو تفسير الاسم بـ : «**انظرو الابن**»، اي القسم الأول من الاسم רְאוּ =

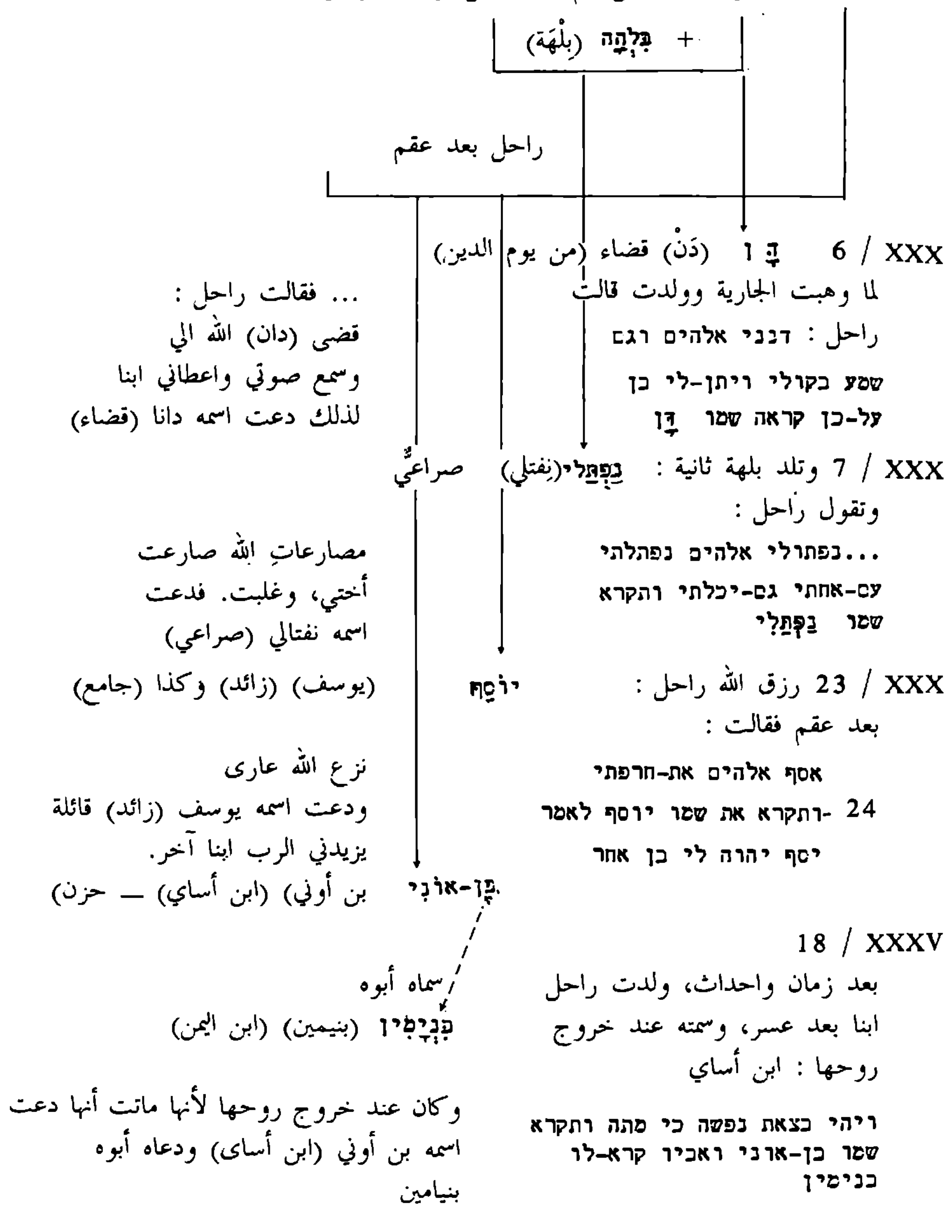


= (رِؤُو) = انظروا، و בֵּן (بِنْ) = الابن. وهذا ما يعيد للئة ثقتها بنفسها، وهي القبيحة الخلق، أمام ضرتها راحل الجميلة العاقر. وتكون لفظة בעני (بَعَنْيِي) في الأصل : ב ב נ י (بِنْيِي) أي أن الأصل الأقرب في التوراة يجب أن يكون ב בני (بيني) وليس ב ע ני (بعنيي) وهذا ما يدل عليه السياق...

(11) لا ينسجم تفسير التوراة اللغوي مع السياق الدلالي. والمفروض أن تكون الجملة هكذا : «ان الرب سمع أني مكروهة [وسمع أساي]، ونتصور الأصل هكذا :
כי שמע יהוה כי שנואה אנכי ושמע ארבי...؟؟

(12) — (13) الظاهر أن الزواج لم يكن يثبت عند العبرانيين الا بثلاثة أبناء، ولذلك قالت لئة : هذه المرة يقترن بي زوجي... ولذلك دعي اسمه [ابنها] لوي (المقرن). و لم تطمئن الا بالولد الرابع لذلك كان هو יהודה (يهوده) = (عرفان) بجميل أفعال الله في حقها.

(14) تقول قصة التوراة ان ابن لئة البكر حمل من الحقل لفاحا (نباتا) فطلبت ضرةُ لئة راحلَ أن تعطيها قليلا منه، غير أن لئة استنكرت وقالت : كيف تأخذين مني زوجي وأعطيك اللفاح ؟ وتم الاتفاق على أن تأخذ راحلُ اللفاح وتتخلى للئة عن ليلتها مع يعقوب، فلما جاء هذا الأخير قالت له لئة التي : כִּי שָׂכֹר שְׂכַרְתִּיךָ (كِي سَخُرْ سِخَرْتِيخَ) = لأني بسخرة استخرتك = أجرة استأجرتك، وعليه فاسم الابن جاء من الآيتين : 17 — أجرة استأجرتك و18 — قد اعطاني الله اجرتي [سخرتي]... فدعت اسمه يِسَّاخَر = يجازي بالسخرة.



يعقوب + راحل. لم تلد راحل أول الأمر فوهبت جاريتها :
+ בִּלְהָה (بِلْهَة)
راحل بعد عقم
XXX / 6 דָּן (دَنْ) قضاء (من يوم الدين)
لما وهبت الجارية وولدت قالت
راحل : דנני אלהים וגם
שמע בקולי ויתן-לי בן
על-כן קראה שמו דָּן
... فقالت راحل :
قضى (دان) الله الي
وسمع صوتي واعطاني ابنا
لذلك دعت اسمه دانا (قضاء)
XXX / 7 وتلد بلهة ثانية : נַפְתָּלִי (نِفتلي) صراعيٌّ
وتقول راحل :
...נפתולי אלהים נפתלתי
עם-אחתי גם-יכלתי ותקרא
שמו נַפְתָּלִי
مصارعاتِ الله صارعت
أختي، وغلبت. فدعت
اسمه نفتالي (صراعي)
XXX / 23 رزق الله راحل : יוֹסֵף (يوسف) (زائد) وكذا (جامع)
بعد عقم فقالت :
אסף אלהים את-חרפתי
24 -ותקרא את שמו יוסף לאמר
יסף יהוה לי בן אחר
نزع الله عارى
ودعت اسمه يوسف (زائد) قائلة
يزيدني الرب ابنا آخر.
בֶּן-אוֹנִי بن أوني) (ابن أساي) — حزن)
XXXV / 18
بعد زمان واحداث، ولدت راحل
ابنا بعد عسر، وسمته عند خروج
روحها : ابن أساي
ויהי בצאת נפשה כי מתה ותקרא
שמו בן-אוני ואביו קרא-לו
בנימין
سماه أبوه
בִּנְיָמִין (بنيمين) (ابن اليمن)
وكان عند خروج روحها لأنها ماتت أنها دعت
اسمه بن أوني (ابن أساى) ودعاه أبوه
بنيامين

* * *

من شجرة الانساب هذه، نرى أن يعقوب رزق من زوجته لئة وجاريتها زلفة، وراحل وجاريتها بلهه ابناءا هم، من لئة : رِؤُو بِن شِمْعُون لاَوِي يَهُودَه يِسَّخَرْ وَزَبِلُون (6). ومن جاريتها زلفة : كُدْ وَأُشِرْ (2). ومن زوجته راحل : يوسف وبنيمين (2). ومن جاريتها : دَانْ ونَفْتَلِي (2). وهؤلاء هم أسباط بني اسرائيل الاثني عشر. وقد تحدثت التوراة في الاصحاحات الباقية من سفر التكوين، أي الى آخر الاصحاح الخمسين، عن هؤلاء الاسباط ومواليدهم وتنقلاتهم واستقرارهم بأرض مصر الى موت يوسف، ولم تذكر موسى الا في السفر الثاني، أي سفر الخروج، ولم يرد له في التوراة نسب، وإنما اكتفت التوراة بأن قالت : 1 ــ وذهب رجل من بيت لاوي وأخذ بنت لاوي. 2 ــ فحبلت المرأة وولدت ابنا... (خروج الاصحاح الثاني، 1 ــ 2)

أُلقي موسى في اليمّ فالتقطته ابنة فرعون، وسلمته إلى أمه دون أن تعرفها لترضعه ... 10 ــ ولما كبر الطفل جاءت به الى ابنة فرعون فصار لها ابنا، ودعت اسمه موسى، وقالت : اني انتشلته من الماء.

ויגדל הילד ותבאהו לבת פרעה ויהי-לה לבן ותקרא
שמו משה ותאמר כי מן-המים משיתהו

... ودعت اسمه المنتشَل = مُشه، لأني انتشلته = مشّيتيهو، من الماء.

ملاحظـات

1 ــ بعض دلالات هذه الأسماء رموز كونية :

آدم : اصل الانسان الذي هو جزء من الكون المادي، فالأدمة التراب. لذلك فمكوناته هي مكونات الكون. ولذلك أيضا عده بعض الفلاسفة عالما صغيرا.

حواء : أصل استمرار الحياة وتربة الخصب الانساني

نوح : توقف الحياة واستراحة الخلق، اذ الطوفان فاصل بين عالمين، وما بعده خلق جديد مثل فيه نوح آدم الثاني.

هابل : الهباء ــ والزوال بعد وجود، اذ مَقتَل هابل أول باطل في الأرض، ويعني الباطل هنا شيئين : إبطال الوجود بالموت، ووقوع الباطل بالقتل.

قايين : ارتباط الانسان بالأرض، فهو «قين» لأن الانسان يخدم نفسه فالأرض غير الجنة التي طرد منها آدم، وكان يرزق بدون تعب.

موسى : الانتشال، اذ تعتبر بعثة موسى انتشالا للانسان من وثنية الكفر وتوجهه الى خالق واحد أحد خلق الكون ودبره.

2 ــ رموز الأعلام في دلالتها

آدم ارتباط بالأدمة وهي الأرض. **وحواء** أم الحياة. **وقايين** تأكيد لارتباط الانسان بالأرض والاقتناء. والموت هباء يقع على الانسان، وقد وقع على **هابيل، ونوح** استراحة الكون والأرض. **وسام** يمثل القداسة في حين يمثل **حام** السوء والسواد ويمثل **يافت** الجمال. أما **إبراهيم** فهو أصل الشموخ، منه تناسل نسل تفرعت عنه المماليك، وقد ارتبط بمرأتين احداهما اصابتها الضراء بالعقم فهي **صارة**، واخرى، **هاجر** كتب عليها أن تعيش الهجرة والترحال مع ولد سمع الله لها فيه، وهو **اسماعيل** . وتلك تلد في سن تضحك الولادة فيه، ويضحك الإخبار به وتضحك البشرى من أجله، فهو اسحق = اصحق = اضحاك. وحفيد هذا يتعقب أخاه في الخروج من البطن ويتعقبه في امتلاك البكورة، وهي علامة النبل واستمراره. ويتزوج **يعقوب** هذا امرأة منهكة البصر : **لئة** وعندما تلد تفتخر بابنها «**رِؤوبنَ**» = انظرو الابن. وتلد ثانيا يسمع الله فيه أساها : **شمع** + **أون**، ويؤكد الثالث بقاء زوجها معها فهو **مُقْرِنٌ** = **لاوي**، وتعترف لله بالرابع : **يهوده**. وتؤدى **السخرة** لضرتها في ليلة يعقوب، فتسمي وليد تلك الليلة **يسَّخر**... وهكذا دواليك.

3 ــ ان هذه الأسماء لا يمكن أن تكون أصلا سمي بها أصحابها منذ ولادتهم، الا إذا كانت امثالا الهية. فمن درى من قبل بأن بنوح تنوح (تستريح) الحياة. وأن **ساما** سيكون أصل «نخبة» الخلق، وأن أخاه **حاما** سيكون أصل اعدائهم، فوصف بالسواد، وان **ابراهيم** سيكون أصلا لفرع انساني تسامت أرومته وأن زوجته منذ وُلِدَتْ وَأمها تعرف بأنها ستكون عاقرا «**ضارة**» وأن أم هاجر كانت تعلم بأن ابنتها ستحمل عصا الترحال فسمتها **بالمهاجر**.

4 ــ بعض هذه الأسماء يدل على الدونية.

حام ← سواد. هاجر ← عدم الاستقرار. عيسو ← الحمرة أي الخشونة.

5 ــ تغيير هذه الأسماء دليل على المباركة والقداسة
ابرام ← ابراهيم. ضارة ← سارة. يعقوب ← اسرائيل.

6 ــ وجوب اعادة النظر في الترجمة التوراتية الحالية.
لا يمكن ان يفهم القارىء المعاني الخفية لهذه الأسماء اذا لم يربط جذر المعنى العام بالصيغة الاسمية (انظر الأسماء).

7 ــ بعض هذه الاسماء تعكس كثيرا من واقع المجتمع وعاداته مثل الارتباط بالأرض ودور البُكُوريَّة. وأهمية تعدد الأبناء. ومأساة العقم وتعدد الزوجات وزواج البنت البكر قبل الصغرى والهجرة والتنقل ودور المعجزة والصراعات العائلية.

8 ــ صيغ الأسماء
صيغ الماضي : ש ת (شت) = عوض ד ן (دن) قضى.
صيغ المضارع יצחק (يصحق = يضحك. יעקב (يعقب) = يتعقب (يسخر) = [يستأخر] يستأجر. יהודה (يهوده) يعترف،يشكر.
اسماء صفات : קין (قين) = المقتنى [القين] הבל (هبل) الهباء. נח (نح) الارتياح ש ם (شم) = سامي (مجاز) ש ר י (سري) عاقر ש ר ה (سره) = شريفة. ה ג ר (هجر) = مهاجر מ ש ה (مشه) = المنتشل.
أسماء مركبة :
אברם ----← אברהם (أبرم ← أبرهم = الأب الأعلى. الأب الاعلى لجمهور.
ישמעאל (يشمع + ال) = سمع الله.
ישראל (يسر + ال) = يصارع مع الله.
ראובן (رؤوبن) = انظروا الابن
שמעון (شمع + أون) = سمع أساي.
בנאוני (بن أوني) ــ ابن أساي.
בנימין (بن + يمين) = ابن اليمن.

9 ــ لهذه الأسماء معاني مشتركة في اللغات السامية، ولذلك فجلها عربي ولا يُخْفِي معناه الا اختلاف مخرج الأصوات.

السياسة الحيوانية
(قراءة في كرامات أبي يعزى)

محمد مفتاح
كلية الآداب ـــ الرباط

1 ـــ الحيوان مساو للانسان :

يجد كل مهتم بالثقافات الإنسانية المختلفة أنها وظفت الحيوانات ـــ أدبيا ـــ للتعبير بها ومن خلالها عن معتقداتها وأوهامها وهمومها وطموحها وآمالها وأحلامها. وقد يجد المهتم ذلك التوظيف لدى الأمم الوثنية والموحدة، ابتداء من أقدم العصور إلى أحدثها، في حكاياتها الشعبية وخرافاتها وأساطيرها وآدابها الراقية ورسومها وتماثيلها.

الثقافة العربية ليست مستثناة من هذا الوضع، فقد ورد التعبير بالحيوانات في أشعارها الجاهلية وفي حكاياتها... وفي كتابها المقدس القرآن الكريم وفي أحاديث رسولها (ص) وفي آدابها الشعبية والراقية وفي كرامات صوفيتها وفي كتبها «العلمية». وقد منحت كل حيوان صفات معينة مميزة له عن غيره ينظر إليها بإيجابية أحيانا وسلبية أحيانا أخرى تبعا لمقاصد المتكلم والمخاطب ومقتضيات السياق، فقد يمدح الحيوان ويهجى في آن واحد.

على أن المؤولين لدلالة الحيوان نوعان على الأقل، فهناك الحرفيون الذين يمنحون كل حيوان دلالة قارة ؛ يقول الجاحظ : «وقد يشبه الشعراء والعلماء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس والغيث وبالبحر وبالأسد والسيف وبالحية والنجم ولا يُخْرِجُونَهُ بهذه المعاني إلى حد الإنسان، وإن ذموا قالوا : هو الكلب والخنزير وهو

القرد والحمار (...) وهو الجمل والقَرَنْبَى ثم لا يدخلون هذه الاشياء في حدود الناس ولا أسمائهم ولا يخرجون بذلك الإنسان إلى هذه الحدود وهذه الاسماء «(**الحيوان** ج 8، ص 211). وأما المؤولون فيعتبرون معانيها المتواطأ عليها حينا كالحرفيين أو الحشويين، وَيُعَبِّرُونَهَا حينا آخر ناظرين إليها على أنها أمثال ؛ يقول الجاحظ مرة أخرى : «وقد يستقيم أن يكون شعر النابغة في الحية وفي القتيل صاحب القبر وفي أخيه المصالح للحية أن يكون إنما جعل ذلك مثلا» (**الحيوان**، ج 6، ص 254).

على أن ما سنتخذه مركزنا وقاعدتنا فيما سننجزه هي نصوص بعض المتصوفة أنفسهم، إذ تنص بصراحة على أن الولي قد يتصور في صورة غير صورته، وأنه قد يدخل وينتقل من جرمه إلى أجرام مختلفة مثل الحمل والثور ونحوهما، «فالولي يتصور في ذات البهائم إذا أراد أن ينفد قدرا» (**الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**، لأحمد بن المبارك، ص 344). هكذا يمكن أن يتصور الولي في ثور فيقتل شخصا، كما أن الشيطان يستطيع أن يتمثل في مثل القط والكلب ؛ على أن الحيوانات المذكورة تتصور بصور مختلفة بحسب إرادة الله ومشيئته لتنتقم بأنواع من الانتقام أو لتجازيَ بضروب من المجازاة.

في ضوء هذا الذي قدمنا، فإن ما سنقوم به من تأويل يجد سنده لدى أسلافنا من العقلانيين ومن المتصوفة، كما يجد دعامته في المنجزات العلمية المعاصرة. ولذلك فإننا سنسير في هذا الطريق التأويلي المعتمد على مقاييس وضوابط سالكين المرحلتين التاليتين.

• النظر إلى كرامات أبي يعزى الحيوانية بصفة عامة ضمن بنية الكتاب الذي وردت فيه.

• النظر إليها باعتبارها متجذرة في الثقافة الإنسانية.

• إن المرحلة الأولى يمكن أن تعنون ب «سفر الاصطراع»، وهذا السفر يحتوي على : الصراع بين الحيوان / الإنسان، وعلى آليات حكي الصراع، وعلى مكوناته. وينتج الاصطراع عن اختلال التوازن مما يؤدي إلى صياغة كرامة تعيد التوازن.

وأما المرحلة الثانية فيمكن أن تعنون ب «العهد المستمد» ويضم سفر الدخول، وسفر الوادي المقدس، وسفر الاصطفاء.

2 ــ سفر الاصطراع :

ا ــ الصراع بين الحيوان / الإنسان :

القارىء لكرامات أبي يعزى يجد قسما منها يتحدث عن العلاقة التي كانت بين السلطة المركزية الموحدية وبين سلطة أبي يعزى. ولم تكن تلك العلاقة فريدة من نوعها، ولكنها كانت تعكس الصراع بين السلطتين المتنافستين للتحكم في العامة وتوجيهها، والكرامات التي اختصت بتصوير هذا الصراع هي :

- ما حدث به أبو إسحاق إبراهيم بن سليمان البلنسي.
- ماحدث به أبو محمد عبد الواحد.
- ماحدث به ابن أبي يعزى عن علاقة أبيه بالسلطان وبأبي عبد الله بن صناديد.

هذه الكرامات رواها أتباع الشيخ وأقرباؤه ؛ اثْنَتَان منها رواهما ابنه، وأخرى حدث بها أحد أتباعه، وسواها رواها أبو محمد عبد الواحد الموحدي. ومهما اختلف الرواة، فإن الكرامات كلها تصور العلاقة المتوترة بين أبي يعزى وبين سلطان الوقت ولكنها تختلف في بعض التفصيلات تبعا لبعض اختلاف وجهة نظر الرواة.

ما يرويه أبو إسحاق إبراهيم البلنسي أن الخليفة الموحدي دعا أبا يعزى لوشاية قيلت فيه، وهي العلم بالغيب، وقد أثبت أبو يعزى أنه يعلم الغيب وما تخفي الصدور والجوارح. وبعد البرهان والحجة على مقدرة أبي يعزى اتعظ الخليفة وأمر أصحابه بالاتعاظ والاعتبار. كما أثبت أبو يعزى أهليته وقدرته على شفاء الجنون وإبراء مختلف الأمراض. وما يرويه الامير الموحدي عن أبي الربيع بن تازاكَوارت القبائلي يؤكد واقعة حبس أبي يعزى، ويُبَيِّنُ موقف السلطة المركزية الثابت من المناوئين الدينيين، وهو موقف الصرامة المتجلي في الحبس أو في السجن أو في التغريب... وأما ما يرويه ابن أبي يعزى ففيه تفصِيل، إذ يذكر سبب الاجتماع

ويحدد مكانه واختياره رسولا لأبيه، ومكان التقائه به، وعلم أبي يعزى بنيات الأمير، وأسماء مشايخ الأمر، ووصول الشيخ إلى الأمير، ومكاشفته للأمير، وتحدي الأمير له بأن طلب من أبي يعزى أن يبرهن على صلاحه فدفع التحدي بكرامات دامغة. وقد جنى أبو يعزى ثمار انتصاره : عوضه الله أتانا خيرا مما فقده، وحصل على أموال، واقترح على الأمير أن يزوره في منزله فلبى الأمير الدعوة وذهب هو ومشايخه إلى منزل أبي يعزى فوجدوا الأسود مجتمعة عليه تلحس جلده وتداعبه. ولما رأى أبو يعزى الخليفة وركبه أمر الأسود أن تذهب إلى حال سبيلها. ولا غرابة في هذا، فهناك علاقة حميمة بين أبي يعزى وبين الأسود والأفعى والثعبان أحيانا، وهناك علاقة عداوة أحيانا أخرى ؛ فنوع العلاقة تابع لنوع علاقة أبي يعزى بغيره.

إن هناك نواة صلبة وأساسية في هذه الكرامات، وهي أنه وقع نزاع بين الخليفة وبين أبي يعزى، ولكن هذه النواة حكاها كل راو بحسب مقاصده وبحسب مخاطبته وبحسب مقتضيات ظروف الحكي، ولكن هناك ثغرات في الحكي يجب ملؤها، وهذه الثغرات هي : متى وقعت المواجهة ؟ أين ؟ تحدثنا رواية أبي إسحاق إبراهيم بن سليمان البلنسي أن أبا يعزى وصل إلى الخليفة الذي كان «**على ظهر الطريق بمحلته**»، ولكن أية طريق ؟ وأية وجهة ؟

قد أجابت رواية ابن أبي يعزى إجابة جزئية، إذ قالت : «فلما نزل بظاهر سلا بمحلته قال لأخيه» (**دعامة اليقين في زعامة المتقين**، لأبي العباس العزفي، ص 51 ــ 52). وتحدثنا كتب الحوليات أن عبد المومن الموحدي قدم من مراكش إلى سلا سنة **545 هـ** وقدم مرة اخرى من تينمل إلى سلا : **فأقام بها** بقية سنة **548 هـ** كما أنها تذكر أنه وصل إلى رباط سلا سنة **558 هـ** «فكتب إلى جميع بلاد المغرب» (**الاستقصا** ج 2، ص 123، 143).

أَيَّةُ سنة وقع فيها الاتصال بأبي يعزى من هذه السنوات الثلاث ؟ وما المكان الذي وقع فيه الاجتماع ؟ تقول رواية ابنه : «وبين ظاهر محلته ومنزلنا نحو من **عشرين ميلا**» (**دعامة**، ص 52)، «فلما نزل **بظاهر** سلا بمحلته قال لأخيه..» ؛ والمعتقد أن المسافة التي تفصل بين «سلا» وبين «تاغية» هي أكثر من عشرين ميلا، معنى هذا إما أن يكون تقدير المسافة فيه خطأ، وإما أن تكون المجابهة لم تقع

بظاهر سلا وإنما وقعت في الطريق إليها. وحينئذ يجب أن يتعرف على المسلك الذي سار فيه الأمير من مراكش إلى سلا بضبط مواقع المراحل التي كانت تقف فيها محلة الأمير مَقِيلَةً أو مُعَرِّسَةً. ولا يتأتى هذا إلا بالقيام بأبحاث إضافية تقارن بين الإشارت الواردة في مختلف المصادر وتكمل بعضها ببعض حتى يمكن تحديد زمان الاتصال ومكانه.

على أن رواية أبي الربيع بن تازكَوارت القبائلي وما ورد لدى التميمي في «المستفاد» يبين أن المواجهة لم تكن مرة واحدة بين أبي يعزى وبين عبد المومن بن علي، وإنما كانت، فيما يغلب على الظن، عدة مواجهات. فقد حبس أبو يعزى في صومعة المسجد الجامع بمراكش، وأبو يعزى نفسه اعترف بأنه محبوس : «**وحبسني القوم**».

مهما يكن، فإن ما يتوفر لدينا الآن روايتان : إحداهما تتحدث عن حبس أبي يعزى، وثانيتهما تتحدث عن انتصاره. فأيهما وقع به الاختتام ؟ هل انتصر أبو يعزى على الخليفة أم انتصر الخليفة على أبي يعزى أم أنهما افترقا متحابين متصافيين بدون حقد وكراهية ليقوم كل منهما بدوره في مجاله الخاص ويكمل بعضهما بعضا ؟ يأخذ الخليفة الجباية ويجيش البعوث ويعمر الأرض... ويسهم أبو يعزى في تعبئة الناس للسلطة وفي ضمان التوازن النفسي والاجتماعي لعامة الناس التي كانت تعيش في خوف دائم.

ب ــ آليات حكي الصراع :

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة، نتعرف على التقنية التي نميت بها نواة الصراع ؛ وأهم هذه التقنيات :

1. التمطيــط :

إذا كانت رواية البلنسي حدثتنا عن وصول الشيخ أبي يعزى إلى الخليفة، فإن رواية ابن أبي يعزى بينت للقارىء أن هناك **مرسلا**، وهو الخليفة، و **مرسلا**، وهو ابن أبي يعزى، و **موضوعا** ثمينا مبحوثا عنه، وهو أبو يعزى. فالكرامة تقول : إن الخليفة لما نزل بظاهر سلا بمحلته قال لأخ أبي يعزى لأبيه : مايدعى أخوك ؟ فأجابه الأخ معتذرا عن عدم قدرته على الخوض في أسرار الشيخ والجرأة عليه

فبعث له ابنه فالتقى به في الطريق فجرى حوار بينهما... وإذا جاءت خاصة الأمير مجملة مبهمة في الكرامة الأولى فإنها جاءت مفصلة في الكرامة الثانية عبر عنها بمشايخ الأمر الذين ذكر أسماءهم. ولكن الكرامتين تلتقيان في إظهار مكاشفات أبي يعزى وقدرته على إنجاز ما لايستطيع البشر العاديون أن يفعلوه.

2. التكثيـف :

على أن هذا التمطيط يتخلله تكثيف، ففي الكرامة الأولى تفصيل : مِثْلَ فتك الأسد بالحمار، ولكن الكرامة الثانية تلخص الحدث في «**وذكر شأن الحمار**» بالتعريف ليتذكر القارىء ما تقدم، ولكن هذا التكثيف لم يكن إلا موقتا ؛ فقد ذكرت الكرامة الثانية جنس الحمار أي أنه أتان، وتألم أبنائه لفقدها، وحصوله على خير منها مع مال. وعلى هذا، فإن التكثيف والتمطيط متلازمان وآليتان تتحكمان في فضاء كل خطاب.

3. التزيـد :

إذا قصدنا بالتمطيط توسيع نواة معينة باعتبارها رحما لما ينسج حولها من حالات وأعمال، وبالتكثيف تركيز ما كان موسعا بالإشارة إليه أو بالإحالة عليه فإننا نقصد ب «**التزيد**» الإتيان بمعلومات جديدة لم تذكر في الكرامة السابقة، وهو ما عبر عنه المؤلف ب «**وزاد ابنه**» وهذه الزيادة تتمثل في شد ركاب الخليفة إلى زاوية أبي يعزى ورؤيته إياه يداعب الأسود وتداعبه.

إن الكرامات المتعلقة بعلاقة أبي يعزى بالسلطة تكون نواة واحدة، ولكن النواة مططت بضرورة جنس الكرامات، أو بطريق التزيد، أو كثفت بعض عناصرها أو حذفت تبعا لمقاصد الحاكي ولهيأة المخاطبين بالكرامة ومكان الحكي وزمانه، وقبل كل ذلك مقاصد جامع الكرامات ؛ على أنه مهما اختلفت أحجام هذه الكرامات ورواتها، فإن فيها ثوابت لا تتغيب في أية منها، وإذا ما فقد بعضها، فإنه يجب أن يستحضر بالاستدلال بالغياب (الاستصحاب).

ج ــ بنيـة الصـراع :

وهذه الثوابت تتجلى في عناصر بنية الصراع. فهذه الكرامات تمثل صراعا مريرا

بين الخليفة وبين أبي يعزى، وبين قوات كل واحد منهما ؛ فالخليفة والخاصة والعبيد والخيل والعلم الدنيوي في جهة، وأبو يعزى وعلم الغيب والمكاشفات والقدرة الخارقة المتمثلة في يده أو في عصاه في جهة مقابلة. أو بتعبير آخر بين الجاه الدنيوي / وبين الولاية الإلهية ؛ ورمزا المواجهة : الأسد / الحمار.

بناء على القوتين خيض الصراع المرير الذي تكونت عناصره من :

مُعْتدٍ	معتدى عليه	منتقم إنساني	عادل إلاهي
الأســد	الحمار	أبو يعزى	الإلــه
الواشي	أبو يعزى	الخليفة	الإلــه

وهذه الخطاطة تبين أن هناك تماثلا بين «الأسد» و «الوشاة» ، أو «الخاصة» أو «المشايخ» كما نجد التماثل نفسه بين «الحمار» و «أبي يعزى» من جهة، وبين «أبي يعزى» وبين «الخليفة»، وبين «إلاه» الخليفة وبين «إلاه» أبي يعزى من جهة ثانية، وتأويلا لهذا التماثل فقد يكون «الوشاة» هم «الأسد» ، و «أبو يعزى» هو «الحمار»، والخليفة هو «أبو يعزى». وأما الإله فواحد، ويصح عكس الأمر. يتضح من هذا أننا في بنية عناصرها غير متسمة بالاستقرار جامعة بين أشباه الأضداد ؛ فالأسد هو الحيوان المعروف مرة، وهو الإنسان مرة أخرى، والحمار هو الحيوان المعروف آناً، وهو أبو يعزى وأتباعه آناً آخر.. وهكذا، فالواشي أو الوشاة هم الأسد، والحمار هو أتباع أبي يعزى. ذلك لأن الخليفة لم يتول اختبَار أبي يعزى وامتحانه وبلاءه بنفسه، كما أن حمار «أبي يعزى» هو الذي كان موضع الاختبار.

انتدب الخليفة بعض خاصته لاختبار «أبي يعزى»، تقول الكرامة : «**فتوقف في أمره ثم قال لبعض خاصته**» ؛ ولهذا كان أولئك المنتدبون يخبرون الخليفة بما ينجزه أبو يعزى من خوارق ويطلعونه عليها ؛ فالخليفة علم أن موضع الكرامة سيكون هو «الحمار» الذي سيأكله السبع، مع أن «الحمار» سيدخل ضمن مرابط خيل الخليفة وتحت حراسة عبيده. ثم علم أن «الأسد» فتك بالحمار وأن الحراس من العبيد فروا وأن أبا يعزى قتل الأسد. وأمام هذه الخوارق اقتنع الخليفة بولاية أبي يعزى وتأكد من قواه الخارقة.

د ـ اختلال التوازن وإعادته :

على أن أمر حكاية هذه الكرامات يتجاوز الخليفة الموحدي و «أبا يعزى»، إذ هي ترمز إلى كل وضع يختل فيه توازن القوى ويحتاج إلى توازن لئلا تختل نواميس الكون والمجتمع ؛ فأبو يعزى أخل بنواميس الكون حينما كان يكاشف الناس بما يعملون من أفعال، وقد أدت مكاشفاته وعلمه بالغيوب إلى إشاعة التنافس أو الفوضى أو تعجيل الفتن أو تنشيط الهمم إليها. فقد روي بالتواتر الظاهر إخباره بالغيوب وأنواع المكاشفات وإبداء الأسرار... فأبو يعزى : «مكاشفاته معروفة وفضائحه للمجرمين غير مَعْرُوفَة» (**دعامة**، ص 37). هذه المكاشفات استنكرها أبو شعيب أيوب نزيل آزمور. جاء في إحدى الكرامات ما يلي : «وصل إلى الشيخ الصالح أبي يعزى كتاب من الشيخ الصالح الفقيه أبي شعيب أيوب نزيل آزمور المعروف بالسارية يلومه على كشف أسرار المسلمين وينهاه عن هتك أستارهم ويتقدم إليه بمثل قوله عليه السلام : من ستر مسلما ستره الله في الدنيا والآخرة. وقال له : يأتيك الزوار والوفود فتقول لهذا : فعلت كذا ولهذا فعلت كذا، ولهذا كان منك كذا ولهذا أنت الذي تفعل كذا وكذا. اتق الله في أمة محمد عليه السلام، ونحو هذا من القول» (**دعامة**، ص 63) وهذا السلوك من أبي يعزى هو الذي استنكره الخليفة نفسه ؛ فالمجابهة بين الرجلين وقعت بسبب «أن قوما وشوا عنده بتلك المكاشفات ومواصلات الإخبار عن الغيوب» (**دعامة**، ص 51).

أبو يعزى تجاوز الحدود المعتادة بين البشر العاديين بعلمه الغيب وبمكاشفة الناس مما أدى إلى أن ينبهه الشيخ أبو شعيب إلى خطورة سلوكه وإلى أن يثور عليه الفقهاء ويحرضون السلطة عليه لتوقفه عند حده. وأهم كرامات أبي يعزى تصور هذا النزاع الذي وقع بين الطرفين : السلطان / المتصوف ؛ على أن السلطان لم تأخذه العزة بالإثم فيفتك بالمتصوف و لكنه كان واسطة خير بين «أبي يعزى» والشيوخ والخاصة. ووساطته هذه أرجعت المياه إلى مجاريها وعقدت صلحا بين الطرفين. تقول الكرامة : «فنقل ذلك للخليفة فقال لجلسائه : اعتبروا بهذه القصة وإن كانت عجبا. فقد ضربها لكم مثلا وجعلها أدبا، فكأنه يقول : أنا رب الحمار قتله لي الأسد فسلطت عليه فقتلته، وأنا عبد وربي الله. وإن قتلتموني غضب لي سيدي ففعل ذلك أو أشد منه لمن قتلني، وهذا منه رضي الله عنه اعتبار عجيب

وخاطر سهمي(؟) الفراسة مصيب ولا عَنْهُ معدل للبيب ولاشك فيه أريب» (**دعامة**، ص 48).

اتضحت بطولة أبي يعزى وولايته في عدة مستويات إذ أرجع الأمور إلى نصابها عدة مرات : الأسد يعقر الحمار، وأبو يعزى يقتل الأسد جزاء وفاقا. وكان هناك استغراب واستنكار لأعماله وشك في خوارقه فحول الشك إلى يقين والعناد إلى انقياد والجحود إلى تسليم ؛ ومع أن حكاية الكرامة تتجه إلى إظهار غلبة أبي يعزى إلا أنها غالبا ما تتجه إلى تحقيق توازن بين «أبي يعزى» والخليفة الموحدي. فقد سلم الخليفة بما أتى به «أبو يعزى»، وأبو يعزى في خدمة السلطة المركزية أو مساعد لها : يطفىء الثَّائرة بين القبائل ويدعوها لطاعة الخلفاء.

ورغبة منا في مزيد تبيان التوازن نتابع تطور حكايات الكرامات ؛ فالخليفة هو المرسل الذي يريد أن يتقصى آثار الرجل، وأما الرسول فكان غير معروف، إذ تعبر الكرامة ب «وصل» أو ب «فوجه عنه» حينا، وكان معروفا حينا آخر لما تعلق الأمر بابن أبي يعزى.. وكان المطلوب هو أبو يعزى في كل الأحوال، وخصوصا ما تنص عليه الكرامة الثانية التي يرويها القبائلي. إذ تذكر : «لما أتى سيدنا أمير المومنين الخليفة بالشيخ الصالح أبي يعزى وكان عنده شبه المحبوس» (**دعامة**، ص 49) ؛ على أن هذه الكرامة نفسها تحاول أن تحقق التوازن بين سلطة أبي يعزى وسلطة أمير المومنين، إذ تقف موقفا وسطا وتتأرجح بين قوتين : يقول أبو يعزى : «حبسني القوم وفي بقية وسيخلون سبيلي» (**دعامة**، ص 49) ؛ فالشيخ لم يكن محبوسا وإنما كان شبه محبوس، وشبه الحبس هذا سيرتفع وترجع المياه إلى مجاريها وتضع «الحرب» أوزارها بين «أبي يعزى» وبين سلطان الوقت. ولو كان الأمر يتعلق بغير أبي يعزى لبقي سجينا إلى أن يفارق الحياة كما وقع للقبائلي.

الخليفة بطل و «أبو يعزى» وابنه بطلان ؛ فالخليفة لم يتهيب و لم يرهب خوارق أبي يعزى، ولكنه لم يركب رأسه وينزل عقابا بالمتصوف يكون وبالا عليه ؛ وابن أبي يعزى قبل البعثة إلى أبيه لأنه واثق من قدرات أبيه، وأبو يعزى لم يمانع في الذهاب إلى الخليفة وإنما أتى إليه شامخ الأنف واثقا من نفسه ومومنا بقدراته ؛ تقول الكرامة : «فجعلني الرسول إليه [...] قال : فركبت فرسي وسرت إليه،

فما سرت أكْثَرَ من ثلاثة أميال حتى لقيته، فقال لي باللسان الغربي : أرسلك أمير المومنين. قلت نعم. قال : إنه يريد أن يقتلني **ولكن سر بنا إليه**» (**دعامة**، ص 52).

أن الكرامات الواردة في مواجهة الشيخ للسلطان سعت إلى تأكيد بنية للتوازن ؛ التوازن بين القدرات الخارقة وبين الجيوش والخاصة وشيوخ الأمر ؛ التوازن بين العلم بالغيب والمكاشفات وبين علم الظاهر، علم الأمير وعلم الفقهاء... فإذا بهت السلطان وصحبه ووقع التسليم لأبي يعزى، فإن «أبا يعزى»، أو كما تصور الكرامة، لم يُعْنِتْ خصومه. وعلى هذا رجعت المياه إلى مجاريها وتحقق التوازن الذي كان قد اختل بين الخليفة وبين «أبي يعزى»، وتحول الصراع إلى مصالحة بين القوتين واحتفظت كل منهما بموقعها، ولم تستسلم إحداهما إلى الأخرى، وإنما تواءما وتصالحا ؛ تقول الكرامة : «وزاد ابنه عبد الله أن الشيخ أبا يعزى عرض على الخليفة الوصول إلى منزله بحكم التشريف والقيام بالواجب من التضييف. قال فسار هو وأولئك الأشياخ ومن حضر معهم... » (**دعامة**، ص 52).

هـ ــ شمولية التوازن :

تبعا لهذا التوازن الذي نتج عن المصالحة وقعت مصالحة أخرى موازية بين أبي يعزى، وبين الأسود ؛ فإذا كان أبو يعزى قتل الأسد في الكرامة الأولى، فإنه كان في الكرامة الأخيرة نائما «مع طائفة **من الصوفية الأسود**، رأسه على أسد ورجلاه على آخر، وهو عريان في سراويله، وما دار به من الاسود يلحسونه» (**دعامة**، ص 53). وهذه الواقعة تجعل التَّسَاؤُلَ التالي يطرح : لماذا عومل الأسد معاملتين مختلفتين ؟ ما العلاقة بين مخاصمة أبي يعزى الأمير ومخاصمته الأسد ؟ ما العلاقة بين مصالحة أبي يعزى مع الخليفة ومصالحته مع الأسد ؟ ما العلاقة بين الأسد والخليفة، وبين الأسود وشيوخ الأمر والخاصة ؟ لماذا اختير الحمار والأسد لجعلهما بطلين رامزين لصراع أبي يعزى مع الخليفة وحاشيته ؟

للإجابة عن هذه الأسئلة التي طرحناها نقرر مبدئيا تجاوز المعاني التي تتبادر إلى الذهن أول وهلة ــ الحمار حيوان أليف والأسد حيوان كاسر ــ إلى المعاني

الرمزية التي تليق بسياق الكرامة وبمقاصدها ؛ على أن كل حيوان يمكن أن يوصف بصفات سلبية كما أنه يمكن أن ينعت بصفات إيجابية. يقول الجاحظ في الحمار : «وللناس في مدحه وذمه أقوال متساوية بحسب الأغراض» (**الحيوان**، ص 238، 251). وسنستبعد هنا المعاني القدحية للحمار ونتجه نحو صفاته الإيجابية باعتبار أنه كان «**للرسول حمار**»، وكان «**الأنبياء يركبون الحمير**». وعلى هذا الأساس يمكن أن نفترض أن ذِكْرَ الحمار في الكرامات التي نحللها يشير إلى سياق مقدس يعلي من شأن هذه البهيمة، ذلك السياق الذي هو سياق النبوة، وسياق الصوفية. وكما كان في مدح الحمار وذمه أقوال متساوية فكذلك كان في الأسد ؛ وأوصاف الأسد معروفة متداولة بين الناس في الاستعمال العادي، ولكن الرسول (ص) يصفه ب «**كلب الله**»، والكرامات لاتحيل على هذا المعنى وإنما تركته مضمرا. وقد انتقت من سجل الأسد : «أشرف الحيوان المتوحش، اذ منزلته منها منزلة الملك المهاب لقوته وشجاعته وقساوته وشهامته وشراسة خلقه» (الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، أنظر مادة : أسد).

بناء على هذا، نرى أن هناك قوتين متصارعتين ؛ إحداهما طاغية متمثلة في الأسد المتوحش القاسي الشرس، والملك أسد متوحش وقاس وشرس. وعلى هذا يتحقق نوع من التعادل مما يَصِحُّ معه تبادل المواقع : الملك أسد ؛ الأسد ملك ؛ وثانية القوتين أليفة ووديعة وصبورة ومتجلدة... والإنسان الذي له هذه الصفات يصح أن يدعى «حمارا» أي أن : الإنسان العادي حمار ؛ الحمار إنسان عادي.

الكرامة الأولى تصور الصراع بين قوتين : الأسد / الحمار. أي بين الخليفة وأتباعه / أبي يعزى وأتباعه ؛ فالسلطان ملك الحيوانات ذات الانفس السبعية والبهيمية، وأبو يعزى حمار الرسول والأنبياء ومصطفى المستضعفين في الأرض. فتك الأسد بالحمار اعتداء على المقدس، والقضاء على الأسد رد الأمور إلى نصابها، أي انتصار السلطة الروحية على السلطة الدنيوية. على أن الكرامات اتخذت موقفا وسطا، اذ جعلت الخليفة يستخلص العبرة بناء على عقده **المشابهة** بينه وبين الأسد، وعقده المشابهة بين الحمار وبين أبي يعزى ومستضعفي أتباعه، واعتمادا على هذه المماثلة والمشابهة وقع التسليم لأبي يعزى وأُوصِيَ بتبجيله واحترامه.

هكذا، لما كان النزاع بين أبي يعزى وبين الخليفة وخاصته وقعت المعركة بين

الحمار وبين الأسد، ولما انتهى النزاع بمصالحة بين أبي يعزى وبين الخليفة وقعت المصالحة بين أبي يعزى وبين الأسود، مما أدى إلى أن يتحكم أبو يعزى في مملكة الحيوانات جميعها وفي موازناتها الإنسانية. فالخليفة والخاصة وشيوخ القبائل هم الأسود والحيوانات الكاسرة والجارحة، «وأبو يعزى» شبيه بالرسل وبالأنبياء يتحكم في الحيوانات ويصرفها حسب مشيئته وإرادته.

يَتَبَيَّنُ من هذا أن الحيوانات المذكورة في كرامات أبي يعزى اتخذت موقفين متناقضين : أحدهما مناوىء لأبي يعزى، وثانيهما مؤيد له، فإذا كانت الحيوانات مناوئة له فهي استعارة للسلطة الحاكمة وأتباعها في حالة غضب عن الشيخ، وإذا كانت مصالحة فهي استعارة للسلطة الحاكمة وأتباعها في حالة رضى عن الشيخ، وكلا الموقفين ناتج عن ميزان القوى بين السلطة وبين الشيخ، وعن نوع العلاقة التي تكون بينهما : علاقة صراع أو علاقة مصالحة. للتدليل على هذا نسوق الكرامة التالية ؛ ونصها ما يلي : «وحدثني أيضا عنه ابنه قال : نَزَلَ في بعض الأيام هو ومن كان عنده من أصحابه إلى الوادي الذي يلي داره ليغسلوا ثيابهم، ودخل الشيخ في ظل شجرة من الصرو فنام ونزل ثعبان كبير له عرف كعرف المُهْرِ أو نحو ذلك انحدر إلى ذلك الوادي فشرب منه ثم رجع إلى موضع الشيخ أبي يعزى فخافه القوم عليه، فلما بلغ إليه لحس رجليه ودخل معه في ثيابه حتى أخرج رأسه من جيبه. فقال لأصحابه : لا تخافوا إنما هو رسول جاء يخبرني أن أربعين فارسا يصلون إلينا الليلة. وهو القائد أبو عبد الله بن صناديد في بقية العدة من أصحابه. ثم أمر أصحابه بالنظر في قراهم وإعداد الطعام لهم، فوافى القائد المذكور وأصحابه فأقبل عليهم قبولا حسنا...» (**دعامة**، ص 53 — 54).

تقدم الكرامة ذلك الثعبان العجيب الذي يجمع بين مخلوقين : ثعبان له بعض ملامح الفرس أو هو حيوان مركب. هذا التركيب يجعله مزيجا من «ثعبان» ومن «فرس»، ومع ذلك فقد جمعت علاقة حميمة بينه وبين أبي يعزى، فقد تداخلا في ثوب واحد وربما تحادثا بلغة واحدة مما قضي منه عجب أصحاب أبي يعزى، ولكن عجبهم زال حينما أخبرهم الولي بأنه رسول جاء يخبرهم بقدوم أحد أعوان السلطة وجماعته. إن الكرامة تطابق بين هذا الكائن الغريب المزيج من فرس وثعبان وبين القائد أبي عبد الله بن صناديد، الذي يكون قد جاء على فرس. فهذا الثعبان

هو القائد أبو عبد الله بن صناديد، وما يشبه الفرس هو فرسه. وبتعبير آخر : أبو عبد الله بن صناديد ثعبان، وفرسه هو الفرس الثعبان. وهكذا، فإن هذه الكرامة أولت رمزها بنفسها، إذ تبين المداخلة بين أبي يعزى وبين القائد لِجَوٍّ المصالحة الذي ساد بين الشخصين وبين الأتباع. فقد أمر أبو يعزى أصحابه بقراهم وبإعداد الطعام لهم و «أقبل عليهم قبولا حسنا» (**دعامة**، ص 54).

مع كل هذا، فقد يتساءل المرء عن السر في أن الرسول كان ثعبانا على هذه الصورة المفزعة التي جعلت مريدي أبي يعزى يخشون عليه من الهلاك، ولم يكن في زي إنسان بشوش الوجه وضاحه في ثياب بيضاء شديدة البياض أو صفراء فاقعة الصفرة، راكبا على جواد أصيل مطهم أو بغل فاره... ؟ لعل الجواب يكون ذا شقين : أحدهما مخاطبة الأتباع بما هو آذَى وأضر للإيمان بالشيخ وزيادة التعلق به لأنهم يعلمون ماذا يفعله هذا الثعبان... وثانيهما أن السلطة أذى مطلق وشر مستطير. ولذلك، فإن أحسن وسيلة للتعبير عنها هي هذه الحيوانات الكاسرة والمؤذية : هي أسود وهي ثعابين وهي حيوانات أخرى ضارمة.

و ــ التصور والتمثل :

هل يمكن بناء مراتب سلطانية أو مجتمعية اعتماداً على الحيوانات الواردة في الكرامات وفي الأدب الشعبي، فيمكن أن يقال مثلا : السلطان هو الأسد، وشيوخ القبائل هم الأسود، والقائد هو الثعبان... وهكذا يذهب في التدرج إلى أن يعبر عن كل شخص ورتبته في المجتمع مما يؤدي في نهاية المطاف إلى عالمين : عالم الحيوان / عالم الإنسان ؟ ومادام التسليم قد وقع بتصور الصوفي في الأجرام الحيوانية، فلِم لا يقع التسليم بتمثل الناس العاديين في الاجرام الحيوانية أيضا ؟ وعلى أساس هذا نفترض أن الكرامة حينما تريد أن تعبر عن الخير تبرز الجانب الممدوح في الحيوان، وحينما تريد أن تعبر عن الشر فإنها توظف الجانب المذموم في الحيوان. وإذا ما صح هذا الفرض فإنه يصير لدينا عالمين متعادلين، كل منهما يقوم مقام الآخر أو يتبادل معه موقعه : الناس بهائم والبهائم ناس، والمجتمع غيضة، والغيضة مجتمع...

يمكن التدليل على هذه الفرضية بالكرامة التالية : «حدثني عنه ابنه أنه رآه وغيره

ذات يوم في غيضة من تلك الغيضات وهو بها في سراويله متجردا من ثيابه. فقد اجتمع إليه أنواع البهائم من السباع والوحوش والحشرات والهوام، وكل يشم ويلحس ما أدرك منه» (**دعامة**، ص 54).من السهولة بمكان القيام بمعادلة بين أهم مفاهيم هذه الكرامة :

الغيضة : المجتمع.
الثياب : الآثام.
البهائم : الناس.
السباع : السلطة.
الوحوش : أتباع السلطة من دواب البر مما لايستأنس.
الحشرات : ضعاف الناس.
الهوام : عامة الناس.

إذا صح هذا التأويل، فإن ماذكر في هذه الكرامة يصبح مشبها به محذوف المشبه الذي هو فئات المجتمع المغربي المختلفة التي تتحرم بأبي يعزى ؛ على أن الأمر ليس بهذه البساطة، وإنما تأتي الرموز متباعدة ولكنها يتناص بعضها مع بعض مما يجعلها مفسرة لبعضها بعض ومكملة لبعضها بعض. فإذا ما وجدنا العلاقة فيما مضى واضحة بين : السلطان / الأسد ؛ الشيوخ / الأسود ؛ القائد / الثعبان ؛ زوار أبي يعزى من أعيان القبائل وصالحيهم / الأسود التي كانت تلحسه وتشمه... فإن الأمر ليس كذلك في كرامات أخرى. وتغلُّباً على هذه الصعوبة فإننا سنجعل الكرامات يخصص بعضها بعضا.

هناك كرامة تحدثنا عن أسد وثب على فريسة من ماشية جيرانه فانكب في مطمورة فهم أصحاب الشاة الفريسة أن يقتلوه فنهاهم أبو يعزى عن قتله وأمره بالتوبة، فتاب الأسد. وأما الكرامة المؤولة فتخبرنا أن القائد الجياني سجن «دوناس» الخضار فأصاب القائد مرض ، فأطلق «دوناس» فشفي. إن هتين الكرامتين تقدم بنيتين متوازيتين ؛ إحداهما تصلح مؤولة لأخرى.

الأســد	الشاة الفريسة	انكباب الأسد في مطمورة
القائد الجياني	دوناس الضحية	إصابة القائد بمرض
توبة الأسـد		إطلاق السراح من المطمورة
توبة القائـد		إطلاق السراح من المرض

إذا ما صح هذا التأويل فعلينا أن نتتبع وظائف مختلف الحيوانات في كرامات أبي يعزى ملتمسين ما يماثلها من مختلف «الفئات الاجتماعية» المغربية لذلك العهد. ونزعم أن الإنسان إذا كان من علية القوم فإنه غالبا ما تعبر عنه الكرامة بالأسد أو بالثعبان أو بالأفعى.. ولهذا نجد ارتباط هذه الحيوانات بكلمة أعيان، سواء أكانوا من رجال الدين أو الدنيا، كما يستعمل التعبير بالثعبان أو بالأفعى للإحالة على القائد أو على أحد الأعيان ؛ فالثعبان كان الرسول أو القائد، وكانت الأفعى هي المخيفة لأحد أعيان قسنطينة... وقد يقصد التعبير بالحشرات والهوام والقنافذ ضعاف الناس ؛ فإذا ما طمعت القنافذ في تبن الناس فإن أبا يعزى يكون رؤوفا رحيما بها ؛ والإنسان الغادر ذئب يكفر «نعمة من رباه وآواه» (**دعامة**، ص 57). وإذا ألف بين الكبش والحمار فما ذلك إلا رمز إلى الصلح بين القبائل المتنافرة، فقد كان أبو يعزى «يسكن الفتن الثوائر ويطفىء وقود النوائر ويدعو للسمع والطاعة للأئمة والأمراء في كل باد وحاضر (**دعامة**، ص 42).

إن الكرامات استعملت الحيوانات رموزا إلى فئات اجتماعية محكومة بالشيخ، فهو يصرف مختلف الحيوانات في مختلف شؤونه ابتداء من الأسود والوحوش إلى الأفعى والديك الذي يقرع عين أحد العصاة، وتبعا لذلك فسلطته فوق كل سلطة.. وعلى هذا، فالحيوانات في الكرامات استعارة على سبيل التمثيل ؛ فالكرامة مثل، فحيواناتها هم الناس، والناس هم الحيوانات ؛ فالذين كانوا يصلون بغير وضوء يجد فيهم أبو يعزى «**رائحة الكلاب**» (**دعامة**، ص 44). والذي أصابه مس من الجن «يهر **هرير السباع**» (**دعامة**، ص 48)، ومسخ أحد الظلمة أسدا أسود لأنه «كان رجلا فاجرا اقتطع بيمينه حق امرىء مسلم» (**دعامة**، ص 56).

3 ــ العهد المستمد :

إن هذه الرموز ليست من اختراع أبي يعزى، ولكنها رموز متجذرة في الثقافة الإسلامية بما فيها من مأثورات قديمة وكتب مقدسة... واقتناعا منا بهذه الخلفية، فإننا سندعو هذه الفقرة على سبيل الإستعارة **بالعهد** الذي سنقسمه إلى أسفار ؛ أولها سفر الدخول، وثانيها سفر الوادي المقدس وثالثها سفر الاصطفاء، ويمكن لباحث آخر أن يضيف أسفارا أخرى، لأن المهم لدينا هو الربط بين ما هو عام وبين ماهو خاص. ونبدأ الآن في تقديم لمحة من كل سفر.

ا ــ سفر الدخول :

يمكن أن يتخذ تمثيلا لهذا السفر «**كرامة الشجرة**»، ولتوضيح هذه الكرامة نعقد مقارنة بين الشجرة التي أكل منها آدم وبين الشجرة التي كانت في دار أبي يعزى وأكل منها القسنطيني. فقد تحدثت التَّوْرَاةُ والإنجيل و القرآن وكتب إسلامية وغير إسلامية عديدة عن قصة آدم هذه وعن كيفية خروجه من الجنة. فقد أسكن الله آدم وزجه الجنة وأطلق لهما أن ياكلا كل ما أرادا من ثمارها غير ثمرة شجرة واحدة أمرهما أن لا يقرباها، ولكن خصمهما إبليس لم يستسغ حياة آدم وحواء فاحتال على الحية حتى أدخلته إلى الجنة ليتصل بهما ويوسوس لهما فدلهما على الشجرة التي منعا من الأكل منها لأنها «**شجرة الخلد وملك لا يبلى**»، فأغواهما الشيطان فأكلا من الشجرة فأنزل العقاب بهما وبالحية وبإبليس. تلك هي قصة خروج آدم وحواء من الجنة.

وأما كرامة شجرة أبي يعزى فتقدم لنا العناصر التالية : كانت في بيته شجرة تين لا ينقطع ثمرها، وقد سمع أحد أعيان قسنطينة بحديثها فاستبعده وشك في الأمر وسولت له نفسه أن يشد الرحال إلى بيت أبي يعزى ليشاهد عيانا ما روي له خبرا. ولما وصل أذن له أبو يعزى بالأكل من تين الشجرة ما شاء ولكن «**الحية الكبيرة**» منعته فأمرها أبو يعزى أن تترك الشجرة لتترك الرجل يأكل ما يلذ له ويشتهيه. في هذه الكرامة عناصر مشتركة بينها وبين ما ورد في «سفر التكوين» الذي هو أصل لنشأة هذه الموضوعة ورواجها ؛ فأبو يعزى له جنته التي فيها تلك الشجرة الدائمة الثمرة ذات الأغصان المتشعبة التي كان يأكل منها أبو يعزى

وأبناؤه وأهلوه كما كانت شجرة الجنة ذات أغصان متشعب بعضها في بعض وذات ثمار من أكلها خلد.

لعل هذه المشابهة هي التي دعت الكرامة إلى أن تجعل «خلفهم بن علا الناس» ينكر وجود مثل تلك الشجرة في جنة دنيوية، هي جنة أبي يعزى. وهذا الإنكار يضاد ذلك الإيمان، ولذلك وقع هناك النهي عن الأكل من الشجرة، ووقع هنا التحريض على الأكل منها. وكانت الأفعى هناك وسيلة لإدخال الشيطان إلى الجنة ليوسوس لآدم وحواء، وكانت الأفعى هنا هي المانع من أكل تين «الشجرة». وقد أكل خلفهم بن علا الناس وأخوه الحاج ميمون في حين أكل آدم وحواء هناك.

كرامة الشجرة تتناص مع ما ورد في سفر التكوين حول «قصة الخروج» ولكنه تناص عكسي، إنها هنا «قصة للدخول» في جنة أبي يعزى وعالمه الصوفي المؤدي إلى الجنة الموعودة الأبدية، عوقبت الأفعى هناك عقابا عسيرا أبديا، وعوملت ببعض اللطف هنا، عوقب آدم وحواء هناك، ورضي عن الآكلين من شجرة أبي يعزى ؛ فالأفعى من جنود الشيخ المجندة ولذلك كانت من الرموز الاساسية لإقناع المنكرين والجاحدين ليُسلموا بما يرون من كرامات الشيخ. هكذا تدرجت الكرامة من وجود الحدث فإنكاره فالتسليم به. وهكذا بقيت نواة الشر الجوهرية في الأفعى.

ب ــ سفر الوادي المقدس :

هذا البعد الرمزي التاريخي هو ما يجده القارىء في كرامة «الثعبان الرسول»، فهي تتحدث عن الوادي الذي يغسل فيه الشيخ وأتباعه ثيابهم (وذنوبهم). هذا الوادي ــ فيما نظن ــ ليس إلا تذكيرا بالوادي المقدس المشار إليه في التوراة والإنجيل والقرآن... والشيخ أبو يعزى ليس إلا محاكاة واعية وغير واعية لموسى. وحينما نذكر موسى تتبادر إلى الذهن معجزته الكبرى، وهي العصا التي كانت تنقلب حية أو كانت تتحول إلى عصا حينما يمسك بذنبها. وَلِنَأْتِ ببعض الآيات للاستدلال والتوضيح، يقول الرب لموسى : «لاتدن إلى هنا : اخلع نعليك من رجليك فإن الموضع الذي أنت فيه أرض مقدسة» (سفر الخروج، الفصل الثالث، ص 95، الآية : 5) فقال له الرب : ما تلك التي بيدك. قال عصا (الآية : 2) قال ألقها على الأرض فألقاها على الأرض فصارت حية فهرب موسى من وجهها

(الآية 3) فقال الرب لموسى : مد يدك وأمسك بذنبها فمد يده فأمسكها فصارت عصا في يده» (الآية 4).

وعلى هذا يمكن عقد المشابهة بين أبي يعزى وبين موسى ؛ فالرسول إلى أبي يعزى لما شرب من الوادي «**المقدس**» انقلب ثعبانا، ومع ذلك فقد : «لحس رجليه ودخل معه في ثيابه حتى أخرج رأسه من جيبه. فقال لأصحابه لا تخافوا ؛ إنما هو رسول جاء يخبرني» (**دعامة**، ص 54) ؛ أبو يعزى يتحكم في هذا الرسول الذي هو حية حينا، وإذا ما داخله يصير إنسانا يتحدث بلغة الآدميين من البرابرة كما كان يفعل موسى مع عصاه. وكما كان لقاء موسى بفرعون فإن أبا يعزى التقى بالقائد وأتباعه، وبالخليفة وأتباعه. إذ تقول الكرامة : «فأقبل عليهم قبولا حسنا وتلقاهم بما جرت به عادته للوافدين عليه» (**دعامة**، ص 54) ؛ غير أن أحد أتباع القائد كان في سلوكه شيء مشين فأرسله أبو يعزى إلى الوادي «المقدس» ليتطهر فأخافه الأسد فتدخل الشيخ فاستحم ذلك التابع فصار من المطهرين. هذه الكرامة بنية «سطحية» وراءها بنية «عميقة» ؛ وهي :

البنية العميقة:	موسى	العصا ـــ الثعبان	الوادي المقدس ـــ فرعون
البنية السطحية:	أبو يعزى	الرسول ـــ الثعبان	الوادي «المقدس» قائد الخليفة
البنية المتفرعة:	الخارج عن الجماعة	التطهر	الدخول في الجماعة

ونجد هذا التشابه بين موسى وابي يعزى في عدة أفعال أخرى ؛ وهي دور اليد والكف لإنجاز الاعمال الكبرى ؛ فموسى كان إذا رفع يده يغلب بنو اسرائيل، وإذا حطها تنهزم، وأبو يعزى كانت تصاحبه عصاه في كثير من المواقف ؛ تذكر إحدى الكرامات أنه جيء إليه بأمة مجنونة : «فقال للأمة إزر، يعني انظر، ثم بسط كفه وأصابعه وأمسك عصاه بالإبهام والسبابة، فصرعت لما نظرت إليه في حينها «(**دعامة**، ص 50)، كما نجد في كرامة أخرى أنه أبرأ مجنونا بعد أن «**ألمع إليه بكفه**» (**دعامة**، ص 48).

هكذا تكون عصا أبي يعزى ويده. ووادیه وعقدة لسانه هي عصا موسى ويد موسى ووادي موسى وعقدة لسان موسى... ويمكن أن يجد الباحث تشابها بين

أبي يعزى وبين عيسى وغيره... لأنه أصبح من القوانين المعروفة في دراسة المتخيل قانون شبه التضاد : الصوفي رجل عادي ؛ الصوفي نبي ؛ الصوفي شبيه بالإله... لأن المتخيل يعكس طفولة الجنس البشري وثوابته الحياتية / المماتية والجنسية والتدينية.

ج ـ سفر الاصطفاء :

إن أبا يعزى هو، إذن، من المُصْطَفَيْنَ الأخيار كما اصطفى الله الأنبياء والرسل بعده، ولهذا سخر له الإنس والجان والحيوانات كما سخرت للنبيئين والأنبياء بعده، وهو يعلم الظاهر والباطن وما يخفى فتنكشف له الأسرار ويعلم ما يرتكب أصحابه من ذنوب وآثام ويبرىء المرضى ويطرد الجن ممن به مس منها، ويؤلف بين الحيوانات وبين الناس ويوجد المعدوم ويحول المر إلى طعام لذيذ... أبو يعزى خلاصة للمصطفين الأخيار.

4 ـ بين التمثيل والواقع :

القارىء لكرامات أبي يعزى ومناقبه يلاحظ امتزاج الواقعي بالخيالي، وهذا الامتزاج هو الذي يعزز أهدافها التمثيلية والتعليمية والاعتبارية ويجعل دلالالتها ومقاصدها ليست خاصة بزمن أبي يعزى. وكانت وسيلة التمثيل الأساسية هي الحيوان : حيوانات الشيخ وحيوانات السلطة ؛ والحيوانات لها تاريخ طويل مع الأنبياء والرسل والصديقين ؛ فالأسد تلحسها وتبصبص إليها وتشمها وتتحدث إليها، وأولئك يصرفونها في أمورهم المختلفة، كما يصرفون باقي الحيوانات الأخرى.

على أن الحيوانات يغلب عليها الإيحاء السلبي مهما كانت رتبتها في مملكة الحيوان، لأن علاقاتها يحكمها قانون الغاب، ولكن الإيحاء السلبي يختلف من حيث الدرجة تبعا لسياق التوظيف وأهدافه ؛ على أن كرامات الشيخ حققت التوازن بين حيوانات القوتين : السلطة / الرعية، أو ما أراد العزفي أن يحققه. فهذه الشخصية التي جمعت الكرامات وانتقت رواتها هي شخصية فقيه تحاول أن تجمع بين الثقافة السنية ذات الولاء للخلفاء والأمراء والحكام، ولكنها في نفس الوقت تنفتح على ثقافة ذات بنية خاصة لها دورها الفعال لدى السواد الأعظم من ساكنة

المغرب حينئذ. وهذا ما عبرت عنه مقدمة المحقق ؛ يقول : «نرى في مشروع العزفي من خلال هذا الكتاب ومن خلال برنامجه فيه محاولة تجاوز للأزمة، أزمة الدولة الموحدية المختنقة بنكسة الجهاد على الساحة الإيبيرية بعد عام 609 هـ وأزمة الثقافة الرسمية المواكبة لها في ارتباط مع عقيدة المهدي. ولم يأت رد الفعل في صيغة نقد عقلاني بل جاء في صورة إعلاء نموذج روحاني متمثل في أبي يعزى الأمي الأعجمي الظاهري الذي تتلمذ له الناس في مختلف الآفاق والطبقات من سبتة إلى أقاصي سوس» (**دعامة**، ص و. ز). فالثقافة الرسمية عجزت، حينئذ، عن تعبئة الناس للجهاد وتخفيف مشاق الحياة عليهم من مرض ومجاعة وأوبئة وتطاحنات اقتصادية وعرقية، وعجزت عن إشباع خيالهم المتوثب الراغب في الخوارق وحكايات سير الأنبياء والصالحين، كما أن السياسة الرسمية لم تمنع من الانعكاسات المتتالية بعد وقعة العقاب، فالفقيه العزفي جامع الكرامات والمناقب فقيه وبقي فقيها ؛ ولكنه تحت الضغوط المختلفة التجأ إلى التدين الشعبي فعقد مصالحة بين الطرفين. وهذا هو سر التوازن الذي ألحت عليه المناقب والكرامات التي تصور العلاقة بين أبي يعزى وبين السلطة المركزية، ونعتقد أن هذا هو ديدن الفقهاء طوال تاريخ المغرب وخصوصا أثناء اشتداد الأزمات.

المصادر والمراجع :

ـ أبو العباس العزفي، **دعامة اليقين في زعامة المتقين** (مناقب الشيخ أبي يعزى)، تحقيق أحمد التوفيق، مكتبة خدمة الكتاب، الرباط، 1989.

ـ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، 1385 هـ / 1965 م.

ـ **الكتاب المقدس**، سفر التكوين، الفصل الثاني، ط. 1878 م.

ـ عمرو بن بحر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ثالثة، 1969.

ـ الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، المكتبة الإسلامية.

ـ سهير القلماوي، **ألف ليلة وليلة**، دار المعارف، مصر، 1966.

ـ الألوسي، **روح المعاني**، (ج : 8، ص 98)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ـ الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1956.

ـ القزويني، **عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات**، مطبوع بهامش **حياة الحيوان الكبرى**، للدميري.

ـ محمد مفتاح، **مجهول البيان**، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990.

ـ محمد مفتاح، **دينامية النص** (**تنظير وممارسة**)، الدار البيضاء، 1987.

ـ أحمد بن المبارك، **الابريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**، دار أسامة، بيروت، 1987

جيش الدخيل في اللسان التونسي

لمحمد ابن الخوجة
(1869 — 1942)

محمد العزيز ابن عاشور
المعهد القومي للآثار — تونس

مؤلف هذا المعجم هو مَحمد (بالفتح) ابن الخوجة، ولد بالعاصمة التونسية سنة 1869 في أسرة تركية الأصل حنفية المذهب تداول أفرادها الوظائف العلمية والخطابة المنبرية والخطط الشرعية كالفتيا والقضاء والرئاسة المذهبية منذ أواخر القرن الثامن عشر.

فهو محمد بن البشير بن شيخ الاسلام محمد ابن المفتي أحمد ابن الخوجة، أمّا أمه فهي من عائلة داود من الأسر البلدية المتعاطية للصناعة والتجارة والشهادة بين الناس. وقد اتجه والده نحو الإدارة المركزية بعد أن أتمّ تعلمه بجامع الزيتونة وجلس برهة للتدريس فيه، فالتحق بسلك كتبة ديوان الانشاء في عهد محمد الصادق باشا باي (1859 — 1882)، وارتقى في السلم الإداري حتى بلغ إلى مرتبة رئيس القسم الأول يعني مدير الإدارة الجهوية.

أمّا محمد ابن الخوجة فقد بدأ تعلمه بالمدرسة الصادقية وهو من أفراد الرعيل الثاني من تلامذة هاته المدرسة التي أرادها مؤسسها الوزير خير الدين معهدا عربيا إسلاميا منفتحا على العلوم العصرية والثقافات الغربية. ثم التحق مترجما بالمدرسة العلوية التي تأسست في عهد الحماية لتكوين معلمي اللغة الفرنسية للمدارس التونسية. ثم نسج على منوال والده فالتحق بالإدارة التونسية في قسم المحاسبات،

وتقلب في الخطط والمهام المركزية والجهوية كرئاسة قسم المحاسبات والنظر على المطبعة الرسمية وإدارة التشريفات وولاية الجهات (قابس الكاف — بنزرت)، ثم أحيل على المعاش وسمي مستشارا للحكومة التونسية. وقد ارتقى أثناء نشاطه في الإدارة الى رتبة فريك — أو أمير أمراء — بالعنوان الشرفي فاقترن منذ ذلك العهد اسمه بهذا اللقب حتى صار يعرف «بالجنرال» ابن الخوجة.

أمّا نشاطه الثقافي والعلمي فقد ظهر منذ عهد قديم. فهو من مؤسسي الجمعية الخلدونية الذائعة الصيت وعضو بمجمع قرطاج المشرف على مجلة **La Revue Tunisiennne** المعروفة، ومن محرري أول جريدة تونسية عامة باللسان العربي وهي **الحاضرة**. كما اعتنى محمد ابن الخوجة مدة إشرافه على المطبعة الرسمية بنشر مؤلفات هامة علمية وتاريخية ودينية، وهو الذي قام بإنجاز **الرزنامة التونسية** من سنة 1901 إلى سنة 1921 حارصا على ألا تكون مجرد دليل فلكي وإداري، فاعتنى بالقسم الأدبي والتاريخي والجغرافي منها حتى صارت **الرزنامة** بمثابة مجلة تثقيفية جامعة.

ومن جملة نشاطه تدوينه للأسفار التي قام بها هو أو قام بها البايات إلى فرنسا ورئيس الجمهورية الى تونس : **سلوك الابريز في مسالك باريز** (1900)، **الرحلة الناصرية** (1913)... كما شارك المؤلف في مؤتمرات علمية (مؤتمر باريس سنة 1906...). وقد قام محمد ابن الخوجة بتدريس الترجمة والتاريخ بالمدرسة العليا للغة والآداب العربية بتونس.

وبعد انقطاعه عن النشاط الثقافي بسبب قيامه بمهام إدارية عالية، عاد محمد ابن الخوجة إلى هذا النشاط لمّا أحيل على التقاعد فاخذ يزود **المجلة الزيتونية** بمقالات تتعلق بالتاريخ التونسي الحديث والمعاصر. وقد تميزت هاته الدراسات بدقتها والتزام صاحبها الإعتماد على الوثائق التاريخية مقتديا في بحثه بالاساليب العصرية.

وقد ألف كتابا يعتبر الى يومنا هذا مرجعا من أهم المراجع في ما يتعلق بالمساجد التونسية وإقامة الشعائر بها وهو كتاب **معالم التوحيد في القديم وفي الجديد**[1]

(1) وقد اعتنى حمادى الساحلي والجيلاني ابن الحاج يحيى بإعداد الطبعة الثانية التي صدرت في بيروت (دار الغرب الاسلامي) في سنة 1985.

الذي صدر في تونس سنة 1939. ولمحمد ابن الخوجة عدّة تصانيف أخرى لازال معظمها مخطوطا ومن بينها معجمه في الألفاظ الدخيلة في اللسان التونسي.

وإذا ما تأملنا في خاصيات هاته الحياة، يتضح لنا أن محمد ابن الخوجة اتصف منذ نشأته بميزات جعلته مستعدا كل الاستعداد للقيام بعمل مثل معجمه **جيش الدخيل** : فوسطه العائلي مندمج اندماجا كاملا في مجتمع المدينة والعاصمة، «متصل بجميع النواحي العامة في الحياة التونسية الحاضرة والغابرة» (محمد الفاضل ابن عاشور). أمّا تكوينه المدرسي فهو عربي ممزوج بإجادة اللغة الفرنسية، مع امتياز حياته العملية بحذق شروط المراسم التونسية والدراية الكاملة بكل ما يتعلق بشؤون الإدارة.

هذا وإن قيامه بالخطط المخزنية جعلته مطلعا على خاصيات الجهات التونسية، بينما مكنته رحلاته إلى الخارج من التعرف عن كثب على الحضارات الأجنبية والمغربية.

وقد أضاف محمد ابن الخوجة إلى ذلك شغفا بالمطالعة التثقيفية في التاريخ والجغرافيا والحقوق والاقتصاد، زيادة على ولوعه بجمع المعلومات العامة وتدوين الجوانب الطريفة ذات القيمة التاريخية.

المعجم : يحتوي هذا المعجم على زهاء 875 كلمة مبوبة حسب الترتيب الألفبائي ومدونة بخط المؤلف في دفتر مسفر حجمه 2، 33 × 23 سم، أوراقه مرقمة من 95 إلى 467، أما النص نفسه فهو منسوخ من الصفحة رقم 119 إلى الصفحة 277 باستثناء أربعة اوراق تجاوزها المؤلف (147 ـــ 148 و 255 ـــ 256). وقد قام محمد ابن الخوجة بشرح الالفاظ الدخيلة بدون مقدمة، مقتصرا على وضع بضع كلمات ختامية على الأسلوب التقليدي وذكر تاريخ فراغه منْ العمل وهو 30 من شهر ربيع الأول سنة 1360 هـ أفريل 1941.

ولعل المؤلف ترك إنشاء مقدمة إلى وقت تهيئة تأليفه للنشر، إلا أن المنية التي أدركته سنة 1942 حالت دون ذلك لأن المخطوط الذي اطلعت عليه عبارة على مسودة فيها عدد كبير من المخرجات والألفاظ المذكورة دون شرح.

وتجدر الاشارة هنا إلى أن عنوان المعجم الّذي ذكره ابن الخوجة في آخر

المخطوط هو : **معجم الالفاظ الدخيلة في اللسان العربي التونسي**، بينما العنوان الذي جاء في قائمة مؤلفاته في آخر كتاب **معالم التوحيد** الصادر سنة 1939 هو **جيش الدخيل في اللسان الأصيل**. ولاحرج بعد هذا التنبيه في تلقيب المعجم **بجيش الدخيل** أثناء هذا العرض.

وقد يعكس هذا التأليف خصائص منهج محمد ابن الخوجة الإيجابية منها والسلبية. فهو لامحالة معجم غزير، ثري بالألفاظ الدخيلة والغريبة، تدل الشروح المستفيضة التي تصحبها على ثقافة اجتماعية عالية وحسن اطلاع من طرف المؤلف. فتراه في كثير من الحالات يبين أصل الكلمة وتاريخ دخولها في اللسان التونسي مع ذكر السبب، ثم يفيدك بالمعاني التي تشملها تلك الكلمة الدخيلة مع وصف عادات ومراسم متعلقة بها وذكر أقوال لها ارتباط بها. كما يذكر أحيانا المراجع التي اعتمدها، فمنها **اللاروس** Larousse، وتأليف Plantet، **ورحلة** Peyssonnel **وقاموس** الفيروزبادي والشهاب الخفاجي وبطرس البستاني **ومعجم** ابن شنب الجزائري ؛ بالاضافة إلى التواريخ التونسية **كالحلل السندسية** للوزير السراج **وصفوة الاعتبار** لمحمد بيرم الخامس[2]، وغيرهما. إلا أن الطريقة المنهجية غير واضحة، يغلب عليها الجانب العصامي في تكوين المؤلف بالإضافة إلى النزعة التثقيفية التعميمية التي تعوّد بها محمد ابن الخوجة منذ إنشائه **الرزنامة التونسية**. ومن مظاهر هاته النزعة في **جيش الدخيل** الاعتبارات البيداغوجية التي يحررها المؤلف بمناسبة شرح لفظة من الألفاظ الدخيلة، مما يؤدي به إلى استطرادات ونصائح لاتفيد بالدرجة الأولى القارىء الذي يطلع على **جيش الدخيل** قصد البحث على اللفظة الدخيلة بذاتها وتاريخ صلتها باللهجة التونسية والوسط. فلفظة

(2) PLANTET : **Correspondance des beuys de Tunis et des consuls avec la Cour 1577 - 1830,** 3 vol. Paris, 1893 - 1899.
PEYSSONNEL et DESFONTAINES : **Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger,** 2 vol. Paris, 1838.

BEN CHENEB (M) : **Mots turks et persans conservés dans le parler algérien** (thèse complémentaire), Alger, 1922.

— محمد الوزير السراج : **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**، تحقيق محمد الحبيب الهيلة. 3 مجلدات، بيروت، 1984 — 1985.

— محمد بيرم الخامس : **صفوة الاعتبار بمستودع الامصار والاقطار**، 5 أجزاء، القاهرة، 1311 / 1893.

«كارطة» مثلا يستغرق شرحها قرابة الصفحة الكاملة، وهو عبارة عن بسطة تاريخية لأوراق اللعب عبر الأقطار بدون إرشادات حول دخولها في العادات التونسية. وتجدر الملاحظة أن هاته البسطة حول الكارطة كانت نشرت في عدد من **الرزنامة التونسية** سنة 1902. كما يظهر هذا الجانب التعميمي الممل جليا في مواضع أخرى كشرح لفظة «شطرنج» وغيرها.

ومن الهفوات المنهجية ابتعاد المؤلف عن اللفظة الدخيلة بحيث يذهب يتحدث عن مرادفها في اللغة الفصحى ويذكر مقتطفات شعرية وأدبية تتعلق بها لا بالكلمة الدخيلة : فيقول مثلا بمناسبة كلمة «سكريتو» : معرب من segretto في الطليانية معناه سر. قال الشاعر :

كل علم ليس في القرطاس ضاع   كل سر جاوز الاثنين ذاع

هذا وإن معجم ابن الخوجة يحتوي على أخطاء في نسب الكلمات الدخيلة إلى اللغات الأجنبية كاشتقاقه لكلمة «شكربانه» (ومسماها ضرب من الاثاث المعد للكتابة) من schribacchino، بينما يظهر أن الاشتقاق يكون من كلمة scrivania، الإطالية التي تفيد نفس المعنى، مع الملاحظة أن كلمة schribacchino ليست بإطالية كما ظنه المؤلف وإنما هي إسبانية. كذلك بالنسبة لكلمة ! allô الاصطلاحية فقد أسندها ابن الخوجة إلى فعل aller الفرنسي في صيغة allons.

أمّا الاخطاء في تفسير معنى الكلمات الدخيلة فهي موجودة أيضا كإعطاء المؤلف معنى الحوار (dialogue) في شرحه لكلمة «منولوڤ» (monologue) مثلا.

ورغم ما فيه من جوانب فضولية ومن أخطاء، فإن معجم محمد ابن الخوجة عمل جليل ويجدر بنا أن نقدر اعتناء مؤلفه باللسان الدارج والالفاظ الدخيلة وهو أمر نادر جدا في الأوساط العلمية والمثقفة التونسية يومئذ. ولاشك في أن قيمة هذا المعجم تزداد يوما بعد يوم، نظرا لتفاقم التغييرات والتقلبات في الحياة الاجتماعية وانعكاساتها على اللهجة المحلية. فهذا التأليف عبارة عن صيانة جزء هام من التراث الحضاري وإسهام هام في الحفاظ على ذاكرة المجموعة. فهو إذاً مصدر ثمين للبحوث اللغوية والتاريخية.

يحتوي **جيش الدخيل** على مجموعة من المعلومات تخص التاريخ التونسي في

مختلف فروعه في القرنين التاسع عشر والعشرين، مع إرشادات مفيدة على العصور التي سبقتهما.

فالباحث عن تاريخ الحياة اليومية وتطور الأخلاق والعادات مثلا، يجد في المعجم الخوجي معلومات نفيسة حول ظهور أصناف من الأثاث والأدوات المنزلية والآلات الموسيقية الافرنجية في بعض الأوساط التونسية. يقول محمد ابن الخوجة في شرحه لكلمة «أرقنو» (orgue) : «معرب من organo في الطليانية وقد ورد ذكره في بعض التآليف العربية الحديثة بلفظ أرغن (...) وأول ماعرف الأرغن في تونس كان على عهد الدولة المرادية أيام رمضان بن مراد باي الثاني وكان رمضان هذا عاكفا على الملاهي له مغن إسمه مزهود (...). قال في **الحلل السندسية** : وجلبت لرمضان باي الآلة المعروفة بالأرقنو، وأقبل على الزهو والخلاعة وفوض أمر دولته للمغني مزهود (...)».

وفي شرح كلمة فرشيطة (fourchette) يقول : «معرب من forchetta في الطليانية وهي آلة الأكل عند الإفرنج، أطلق عليها الشيخ محمد بيرم اسم الشوكة في كتابه **صفوة الاعتبار**. وهي لم تكن معروفة بتونس قبل أواخر القرن الماضي، وعمّ أمرها كل البيوت هذا الزمان. ورأيت في كتاب المؤرخ بلانطي حديثا عن بعثة تونسية تولاها الوزير محمود خوجة حيث توجه في سنة 1825 لباريس (...) ومما جاء في وصف الوزير المذكور قوله : إنه مستكمل التهذيب يحسن اللسان الطلياني ويأكل على المائدة بالفرشيطة كالأروباويين».

ويضيف «الجنرال» بحصافة : «قلت إياك أن تفهم من هذا الكلام أن الذي لايأكل بالفرشيطة كالأروباويين ليس له أن يطلب رسم إسمه بقائمة المهذبين !».

أمّا بالنسبة للعادات الغذائية واستهلاك المنشطات والمشروبات، **فجيش الدخيل** يزخر أيضا بالمعلومات المفيدة والطريفة. فهذه لفظة «القهواطي»، يقول عند شرحها : «معرب من قهولتي في التركية وهو فطور الصباح مع قهوة البن وفي تونس أطلقوه على الحلاويات اليابسة كطواجن الفستق و «بقلاوة الباي» والجوز المحشي وكعك الحمص وكعب الغزال وغير ذلك. ومن هذا القبيل الطبق الذي يطوف به «الوارده بيبه» (أحد خدمة البلاط) على الفقهاء عند حضورهم لتهنئة سمو الباي المعظم بعيد الفطر وعيد الأضحى، وهو من بقايا نظم الترك في تونس».

وفي شرح كلمة «تاي»، يفيدنا محمد ابن الخوجة «بأن هذا الصنف من المنبهات لم يكن معروفا بتونس قبل هذا القرن الهجري (يعني القرن الرابع عشر)، كان يوتي به من الاستانة لبعض الخواص فحسب. ثم لمّا استولت إيطاليا على طرابلس الغرب ظهر استعمال التاي بتونس بين أهل الجالية الطرابلسية الذين هاجروا للإيالة التونسية. وعنهم اخذه التونسيون وسرعان ما انتشر في المدن والبوادي، بحيث إنك لاتجد بيتا تونسيا خال من التاي في هذا الزمان».

ويكون الشرح أحيانا فرصة يستغلها المؤلف لذكر مقتطفات من الشعر غير الامتثالي الذي لايتجاوز عادةً نطاق المجالس الخاصة. ففي كلمة «أبسند» مثلا تجد ما يلي :

«أبسند : معرب من — absinthe — في الفرنساوية، وهو صنف من الاشربة الروحية مستقطر من نبات شجرة مريم. وقد ثبت بالتجربة أن المدمن على شربه يؤول حاله للاختبال والعياذ بالله، لاسيما بالبلاد الحارة. وقد حجّروا صنعه وبيعه بتونس حتى على الاروباويين. قال بعض أهل الخلاعة من أدباء الجيل الماضي :

ألذُّ دهري عنـــدى كأسـان من أبسنـد.

ومن المعلومات المفيدة التي يجتنيها القارىء عند مراجعة المعجم تلك التي تتعلق بالمخترعات الحديثة.

فمن جملة مايقوله محمد ابن الخوجة في شرح كلمة «بابور» : «معرب من vapeur في الفرنسوية ومعناه بخار. وبحصر المعني يطلق هذا اللفظ على السفينة البخارية وهو المقصود من هذه النبدة (...)، وكان ظهور السفن البخارية بتونس في سنة 1262(*).

فإن المشير أحمد باي الأول لما سافر لفرنسا في أواخر ذلك العام، كان ركوبه البحر بسفينة بخارية بعثتها الدولة الفرنساوية خصيصا لركوبه، وأعجب بها أهل تونس، ونظم بعضهم في ذلك شعرا ملحونا ولك أن تقول غناية منها قوله :

بـابـــور جـديـــد وجناحـــو حـديـــد
ركـب فيـه سيـد السيـد إن شـاء الله محصـن مضمـون

(*) 1864.

وهي طويلة كنت أسمعها من عجوز أطلت على ماوراء السبعين من قرابة الشيخ مصطفى السماتي سمير الباي المذكور (...)».

ويقول في شرح كلمة «فنوغراف» : «معرب من phonographe في الفرنساوية وهي عبارة مقتبسة من كلمتين في اليونانية (...). وكان دخول الفونوغراف لتونس في عام 1316[**] هجرية، فأعجب به الناس من كل الطبقات، وحبذه أحد شعرائهم المجيدين بأبيات على لسان الفنوغراف نفسه، وهذه عبارتها :

إليكم سادتي أهدي سلامي وأبدي صنع سرّ ذى اكتتامي
فهل قبلي رأيتم أو سمعتم جمادا يستميلك بالكلام.

ومن مزايا الشروح الواردة في معجم محمد ابن الخوجة، الإرشادات الهامة المتعلقة باللباس التونسي والعادات والمراسم المتعلقة به. ففي شرح كلمة «كابه» جاء ما يلي : «معرب من capa في الإسبانية وهو كساء فوقي واسع الجناحين ـــ يلبسه الأكابر قديماً باسبانيا (...)، عرف في تونس عند قدوم جالية الأندلس (...). وهي بشكلها المعروف لهذا الزمان من لبوس مشائخ العلم عند السادة المالكية بتونس إذا تولى أحدهم قاضيا أو مفتيا يخلع عليه المولى الأمير بكابة وطيلسان».

ويتميز **جيش الدخيل** عن المصادر الأخرى بوفرة المعلومات المتعلقة بجانب من الحياة اليومية يقع عادة إهماله من قبل المؤرخين التقليديين وهو جانب الالعاب واللهو. وقد يكتسي اعتناء محمد ابن الخوجة بهذا الجزء من الحياة الاجتماعية أهمية، نظرا لظهور وانتشار أنواع جديدة من الالعاب وبخاصة أوراق اللعب المعبر عنها «بالكارطة». فهذه لعبة «التريستي» يقول عنها محمد ابن الخوجة : معرب من كلمتي Tri, setti في الطليانية ومعناه ثلاثة وسبعة (...). وهي لعبة من ألعاب الكارطة في الأوساط الأهلية بتونس (...). وقد اشتهر جماعة من التونسيين في هذه اللعبة، منهم رجل اسمه محمد العوادي لم يعرف له فيها غالب».

(**) 1898.

وإلى جانب المعلومات المتعلقة بالحياة اليومية والتاريخ الاجتماعي، يحتوي المعجم الخوجي على إرشادات عن المؤسسات الاقتصادية والقضائية والإدارية. **فجيش الدخيل** في هذا المجال عبارة عن أداة ثمينة تمكنّ الباحث من فهم ألفاظ غريبة كثيرا ما يتعرض إليها اثناء مطالعته الوثائق التاريخية و لم يستطع فهمها، كعبارة «المينو» المعربة من minimum في الفرنساوية (...)، «وأكثر ما يسمع هذا اللفظ من تجار اليهود بأسواق الحاضرة، ويقصدون به الحد الذي ليس بعده تخفيض في سعر البضاعة. أما كلمة «كَوَلِير» فهي : «معربة من cavaliere في الطليانية (...)، كان يتحلى به (يعني هذا اللقب) قباض الدولة التونسية من بيت **شمامة**». إلى غير ذلك من الارشادات حول الإدارة والصنائع والمعاملات التجارية.

أهمية هذا التأليف بالنسبة لدراسة اللغة العامية

اعتنى محمد ابن الخوجة بالدرجة الأولى بضبط أصل الكلمات الدخيلة في اللسان التونسي بحيث يمكن للباحث، شريطة أن يتحرى في الاعتماد على شرح ابن الخوجة المتعلق بأصل الكلمة أن يطلع على مختلف التأثيرات ويرتبها حسب أهميتها. فتكون على النحو التالي :

1 ــ الكلمات الإطالية : 30% تقريبا.
2 ــ الكلمات الفرنسية : 27% تقريبا.
3 ــ الكلمات التركية : 17% تقريبا.
4 ــ الكلمات الإسبانية : 6 % تقريبا.
5 ــ الكلمات الفارسية : 5% تقريبا.

أما بقية الألفاظ ذات النسب الضعيفة جدا، فهي الكلمات اليونانية فالأنجليزية فالعبرية فاللاتينية فالبربرية فالألمانية فالهندية فالروسية فالافريقية، أو المجهولة الأصل. وتجدر الملاحظة بأن محمد ابن الخوجة أدرج بضع كلمات من العربية الفصحى ضمن مجموعة الألفاظ الدخيلة، فالأمر يثير الاستفهام ويدعو إلى مزيد التعمق في البحث عن مفهوم اللسان العربي التونسي عند ابن الخوجة (انظر ألفاظ : «بندقي»، «فندق»، «كنيسة»، «فسقية»، الـخ.).

وأول ما يستنتج من تلك المعطيات، هو مدى انعكاس مميزات المجتمع التونسي

(أو على الاصح مجتمع العاصمة وبعض المدن) على اللهجة المحلية. ومن أهم هاته الميزات التعايش القائم بين المجتمع الاسلامي وعدة طوائف وجاليات غير إسلامية محلية أو أجنبية، وأهمها الجالية الإطالية لمتانة وغزارة أنواع التعامل مع الأهالي التونسية وقدرة الإطاليين على ممارسة اللهجة المحلية. ولا يخفى أن مدينة تونس من المدن المتوسطية التي انتشرت فيها اللهجة الإصطلاحية المركبة من كلمات محلية وأجنبية وهي lingua franca التي أقيمت لتيسر التعامل بين التجار المحليين والاجانب.

ومن مميزات هذا المجتمع تأثير الطبقة العليا من التونسيين بالحضارة الإطالية منذ القرن التاسع عشر، ثم الفرنسية خصوصا منذ انتصاب الحماية سنة 1881. وفي هذا المضمار تبرز الاحصائية التي قمنا بها الضعف النسبي لعدد الكلمات التركية، والظاهر أن سبب ذلك هو تقلص التأثير التركي في معظم مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية ابتداء من القرن التاسع عشر، بحيث تكاد تنحصر الألفاظ التركية في عصر المؤلف في الميادين التقليدية من الحياة العادية والرسمية أو في شكل أقوال متداولة في أوساط ضيقة.

أمّا الكلمات الإسبانية فلا غرابة في وجودها نظرا لأهمية الجالية الاندلسية ووزنها الإقتصادي والإجتماعي.

وبالنسبة لبقية التأثيرات فالجدير بالملاحظة أن هناك شيء من المبالغة من طرف المؤلف في نسبة بعض المفردات إلى اليونانية أو إلى اللاتينية، لأن تلك المفردات وإن كانت فعلا لاتينية أو يونانية الأصل فدخولها في اللسان التونسي كان، على ما أعتقده، عن طريق الإطالية أو الفرنسية (انظر مثلا عبارة «نهيلست» nihiliste. ومن المبالغة أيضا إعتبار كلمة «أميرال» من أصل عربي وهي، رغم أصلها الأول، من الالفاظ الدخيلة في اللسان التونسي عن طريق الفرنسيين. وكذلك الشأن بالنسبة لعدد كبير من الألفاظ الفارسية، فيظهر أنها دخلت في اللسان المحلي عن طريق اللغة التركية منذ الفتح العثماني سنة 1574.

ومما يلفت انتباه الباحث ضعف نصيب الكلمات البربرية. ولاشك أن ما استنتجناه من المعجم في هذا الموضوع غير كاف لإقامة الدليل القاطع، وأن الامر يستحق التثبت ومزيد التعمق في البحث. ومع ذلك فإن ضعف التأثير البربري

الملاحظ من خلال مطالعة معجم **جيش الدخيل** لايستغرب، لأن البلاد التونسية وبخاصة مجتمعات المدن عرفت منذ عهد قديم تعريبا بشريا وثقافيا واسع النطاق إمتزج عبر العصور بتأثيرات قوية من حضارات البحر الابيض المتوسط : التركية والإطالية والفرنسية، علاوة على ما تتميز به البلاد التونسية من إمتداد ثقافة المدن بدرجات متفاوتة إلى معظم جهات البلاد، باستثناء بعض المناطق التي استطاعت أن تحافظ على ثقافتها البربرية.

أما في ما يتعلق بالكلمات الدخيلة وتغييراتها وتطورها فالمعجم الخوجي يزخر بالمعطيات المفيدة. ففي مستوى توظيف الكلمات الدخيلة يلاحظ من خلال المعجم أن هناك ألفاظ دخلت في اللهجة التونسية بسبب تطور في الحياة اليومية والعادات، كمثل عبارة «شكربانة» أو عبارة «كميدينو» (commode) أو «أطومبيل» (automobile)أو «تلفون» (téléphone). بينما هناك ألفاظ أخرى دخلت اللهجة التونسية، لكنها لا تدل على دخول مسمّاها في حياة المتكلمين باللهجة المعنية. فتداولها على ألسنة التونسيين إنما يفيد التخصيص بطائفة أو جالية غير مسلمة أو أجنبية، فيكون في استعمالها معنى عدم الرغبة في مسماها أو معنى الانكار، أنظر مثلا عبارة «برنيطة» chapeauأو عبارة «طورن» يعني se faire naturaliser. أو معنى التخصيص بطائفة أو هوية كمثل عبارة «جدارمي» (gendarme) (ولا يكون إلا فرنسيا)، أو العبارات العبرية الدخيلة. كما يجد القارئ إشارات إلى وجود كلمات خاصة بالنساء، ومن المعلوم أن اللهجة التونسية بالنسبة لمجتمع المدينة كان يختلف نطقها واستعمال عدة ألفاظ منها حسب جنس المتكلم. كما يشير محمد ابن الخوجة إلى مكانة الكلمات الدخيلة ومدى رواجها في عصره، فهناك كلمات في تراجع («افندى» «لوكاندة» (النزل)، واخرى في نمو : «تلفون»، «أطومبيل»...الخ.

أما فيما يتعلق بتطور الكلمة عند دخولها في اللسان التونسي شكلا ومعنى فيستخلص الباحث عدة أصناف :

1) تحريف اللفظ مع بقاء المعنى ويكون التحريف بالتنقيص : «ڤاجا» (s'engager) والاسم المشتق منها : «المفاجي» (engagé) يعني المنخرط في الجندية من تلقاء نفسه، و «فرفرى» (révolver) و«برقّيز» (وأصلها «قماش من بر

الانكليز»). و«شمندفير» (chemin de fer). أو بإضافة حرف : «طبلون» (tableau)، «بيروم» (bureau).

كما يكون التحريف بإدماج علامة التحريف في اللغة الأصلية وتحريفها عند دخول الكلمة في اللهجة التونسية كمثل عبارة «لوسي» (le)huissier (عدل منفذ).

2) تغيير المعنى : «زوفري» : المعنى الأصلي (les ouvriers) والمعنى في اللسان العامي : الذاعر. «سوري»، المعنى الأول : من البلاد السورية ومعناه في تونس المتفرنج أو الوارد من أروبا. «كنباص» (compas) ومعناه في اللهجة التونسية «الحالة المتلبسة بالانسان عند إختلائه بنفسه لجمع فكره وتوجيه همته لتدبير أمر ذي بال... » (ابن الخوجة).

3) ومن أنواع تطور الألفاظ الدخيلة تضييق المعنى بالنسبة للأصل : فعبارة أفاندي لاتطلق إلاّ على القاضي الحنفي بمدينة تونس، ولفظة «بياصة» (place) لاتعني إلا الساحة الواقعة وراء باب البحر بمدينة تونس... الخ.

هذا وينبغي أن نشير هنا إلى أن معجم محمد ابن الخوجة لايؤكد بصفة مرضية على ارتباط بعض الألفاظ بالوسط التي تستعمل فيه دون الأوساط الأخرى، كما هو الشأن بالنسبة لألفاظ يظهر أن استعمالها يقتصر على الاوساط الشعبية كلفظة «بنان» (banane) أو «ديفاندي» (محجر) أو «طورن». وقد أشار محمد ابن الخوجة الى تحفظات النخبة المثقفة إزاء تفشي بعض الألفاظ الدخيلة في اللغة الفصحى عند شرحه لكلمة «فالصو» إذ يقول : «معرب من falso في الطليانية معناه : كذب وهذا اللفظ كثير الإستعمال في الأوساط التونسية، تلفظ به أحد الشيوخ من كبار الأساتذة في مسامرة له قام بها في معهد ابن خلدون وأنكرها عليه مستمعوه». كما أشار إلى عادة أحد الشيوخ الأعلام بالزيتونة في استعمال عبارات إطالية اثناء درسه بقصد المداعبة واللامبالاة بالتقاليد (انظر لفظة «باسطة» (basta).

وختاما ينبغي أن نشير إلى جانب لا يستهان به من معجم **جيش الدخيل**، وهو تدوين الأمثال والأقوال المركبة من كلمات دخيلة، فهذه عبارة «إشته دقنه إشته كتاب» يقول عنها محمد ابن الخوجة :

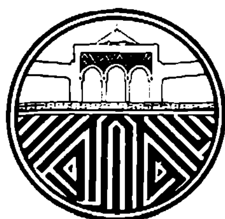
«(...) العبارة جرت مجرى الأمثال في تونس. ومعلوم أن القضاة الشرعيين كانوا في القرن الحادي عشر يقدمون إليها من بلاد الترك، وقد اتفق فيما يحكى أن القاضي تخلف يوما من مجلس حكمه، فلما قدم الخصوم بنية الترافع لديه جلس عونه مجلسه وأذن لهم بالكلام، فقال له المدعي : وأين القاضي، فأجابه بقوله «اشته دقنه» وقبض بيمناه على لحيته ثم مسك كتاب الفقه بيده الأخرى وقال «اشته كتاب» لأنه كان يتصور أن الذقن والكتاب هما مسمى القاضي (...)».

وهذه عبارة «أغاليك كاهيليك» : «معرب من «أغالق كاهيلك» في التركية ومعناه حكومة الأغا وحكومة الكاهية. وفي تونس يستعملون هذين اللفظين معا في معنى انقياد الأسفل للأعلى (...) أي ليس للتالي مزاحمة الذي أمامه إذ هما درجة فوق درجة...». وأغربها عبارة «كاتي باتي»، يقول عنها صاحب **جيش الدخيل** : «معرب من quatre pattes في الفرنساوية ومعناه يمشي على أربع كالحيوان واستعماله في تونس قريب من قولك إنما الشيخ من يدب دبيبا».

عروض باللغة الفرنسية

CONTRIBUTIONS EN LANGUE ARABE

HISTOIRE ET LINGUISTIQUE



Royaume du Maroc
Université Mohammed V
Publications de la Faculté des Lettres
et des Sciences Humaines — Rabat

SERIE : COLLOQUES ET SEMINAIRES N° 20

HISTOIRE ET LINGUISTIQUE

Texte et niveau d'interprétation

Actes de la table ronde
Marrakech 25 - 26 mai 1990

Coordonné et présenté par
Abdelahad SEBTI

1992

Ouvrage publié avec la collaboration
de la Fondation Konrad - Adenauer

Dépôt légal n° 129/1992
ISSN 1113 - 0377

SOMMAIRE

Contributions en langue arabe

LE FIQH : VOCABULAIRE DU DROIT ET SYNTAXE DE L'HISTOIRE

Abderrahmane MOUSSAOUI
URASC (Université d'Oran)

Il y a de plus en plus une propension à la «désorientalisation» du discours des sciences sociales au Maghreb. L'interrogation se fait de plus en plus de l'intérieur. Le discours du **faqîh** apparaît alors naturellement comme un matériau privilégié. Un matériau certes brut, mais riche en enseignements historiques.

Le **fiqh** en tant que droit procédural nous renseigne, à travers la litigiosité d'une époque sur son espace socio-économique.

Cependant, il faudrait faire preuve de beaucoup de perspicacité pour distinguer la **nâzila** (consultation juridique) «case-law» de celle qui est (ou se veut) généralité historique transcendante.

Le **fiqh,** une fois épuré de ses élans dogmatiques globalisants, des gloses et des effets de style nécessaires à l'affirmation et à la reconnaissance du **faqîh,** ne constituera plus qu'un simple matériau de l'histoire événementielle.

L'histoire sociale, quant à elle, requiert une lecture attentive de toute cette syntaxe qui fait du **fiqh** non pas un matériau brut, mais un matériau codé et néanmoins riche d'enseignements.

En effet, le **fiqh,** par essence, est l'aspect usage du droit. S'appuyant sur la **sharî'a** (Coran et Sunna), le **faqîh** élabore la Loi en tenant compte du réel ; d'où les oscillations entre les normes sacrées et par trop rigides et le concret mouvant. Chaque **faqîh** établira «sa» loi en modulant les prescriptions éthico-normatives et le réel.

Il est évident que cette latitude laissée aux **fuqahâ',** multiplie leurs points de vue et diversifie nécessairement leurs opinions. Car si tous les **fuqahâ'** utilisent les mêmes techniques juridiques (**qiyâs, idjmâ', isnâd,** etc...) pour élaborer la règle de droit, ils n'aboutissent pas nécessairement à la même règle. D'ailleurs leur désaccord est même bienvenu. Un **hadîth** affirmera : «les différentes opinions à l'intérieur de ma communauté sont un signe de la bénédiction de Dieu».

Mais alors comment faire valoir son dire quand il est tout relatif et susceptible d'être remis en cause par un autre plus (ou mieux) soutenu ? Là, intervient une autre qualité, extra-juridique celle-là. Il ne s'agit pas d'être un expert du droit seulement ; mais aussi un spécialiste du dire. Tous les textes de **fiqh** que l'histoire a consacrés se caractérisent par une esthétique du dire. Souvent, celle-ci atteint un degré de maîtrise tel qu'elle ne peut plus être qualifiée autrement que par œuvre d'art. Et quand cette œuvre s'empare du texte de Droit, elle l'élève à la noblesse de littérature[1].

Cependant au-delà (ou plutôt en-deçà) de ce que R. Escarpit qualifie «d'art d'écrire et de bien écrire», la littérature se définit aussi comme un discours élaboré. A ce titre elle interpelle la linguistique qui s'intéresse à tout langage, a fortiori, celui élaboré. La matière du Droit est un langage, donc une forme dont la substance est faite d'histoire. Autrement dit pour se matérialiser, le Droit commande la conjugaison de l'histoire aux formes langagières.

J. Berque disait à propos de **Nawâzil Mazûna** : «Ces petits romans abondent dans les **Nawâzils,** l'histoire des mœurs y trouverait son compte»[2].

En effet, ce sont de petits romans parce que les mœurs d'une époque sont dépeintes avec souvent beaucoup de talent. Ce sont des petits romans aussi parce que le factuel est souvent un prétexte au conceptuel.

Avant de s'intéresser aux techniques linguistiques qui permettront de faire la part des choses entre la romance et l'histoire, entre le fait de l'histoire et l'effet du style, nous essaierons, dans un premier temps, de montrer la relation entre l'histoire et la linguistique, en nous appuyant, bien entendu, sur la littérature juridique.

Nos illustrations seront tirées d'un certain nombre de traités de **fiqh** maghrébin que nous avons eu l'occasion de consulter ou d'étudier lors de recherches portant sur un tout autre domaine.

I - LE FIQH : LES SOURCES DE L'HISTOIRE ET LES RESSOURCES DE LA LINGUISTIQUE :

Le texte de loi part d'un contexte précis, d'un cas d'espèce, avions-nous dit, pour aller vers le général, voire l'universel. Cependant, une des qualités majeures du **faqîh,** est sa grande capacité à mémoriser les **nawâzil** et les **adjwiba-s** des autres **fuqahâ,** même les plus éloignés dans le temps et dans l'espace.

1. Droit, Histoire et Linguistique :

Cette faculté mnésique est largement soutenue par des procédés mnémotechniques éminemment littéraires : la versification et la parabole. Ces

(1) Nous entendons par littérature, ce que R. Escarpit appelle «belles lettres». C'est-à-dire «l'art d'écrire, de bien écrire».

(2) J. Berque : «L'intérieur du maghreb».

deux techniques, avant d'être littéraires, sont d'abord des stratégies discursives, donc des ressources linguistiques.

C'est ainsi que Abderrahmane Al Medjadji, par exemple, dans son traité de **Mughârasa**(3) citera des vers pour aider le lecteur (ou l'auditeur) à mémoriser les subtilités des interdits relatifs à l'engagement conditionnel de rétribution **(al dja'l).**

«Idha iqtaranat bi al bay'i yâ sâhi sitta
fadhâlika «'inda annâsi ghayra mubâhi
qirâd wa sarf thumma dja'l wa shurka
wa 'aqdi musâqât wa 'aqdi nikâh».

Cela donnerait dans une traduction libre :

«Si à l'acte de vente se joint Ô, mon ami (un des) six
Ceci chez les gens n'est pas licite
Le prêt et la délégation puis l'engagement, l'association
le fermage et le contrat de mariage».

Sur une question plus prosaïque Al Hattâb (cité par Al Wazzânî)(4) fixera la controverse qu'occasionna l'avènement du café au Maghreb (vers le XIè s. de l'Hégire) en citant des vers pour et des vers contre.

En faveur du café, il citera :

«Qahwati al bunni halâl wa shifâ'
Ayyada Allâhu bihâ ahli assafâ'
law yakunu fî sharbihâ min sharrin
mâ saqûhâ 'inda qabri al Mustafâ».

En sa faveur, il ajoutera :

Aqûlu li as-hâbi 'anî al qahwati intahû
Wa lâ tadjlisû fî madjlisin wa hiyya fîhi
Falaysat bimakrûhin wa lâ bimuharramin
Wa lakin ghadad mashrûbi kulli safîh»(5).

Le recours à la versification atteint son summun dans des œuvres phares comme la **Lâmiyya** d'Al Zaqqâq ou le célèbre **'Amal Al Fâsî**(6).

Quant à la parabole, son utilisation est réservée à des questions faisant appel à la dimension sacrale de certains dires ou de certaines règles et institutions.

C'est ainsi qu'Al Yafrinî dit Al Miknâsî dans son **«At tanbîh wa al i'lam fî mustafâdi al qodât wal Ahkâm»**(7), parlant de la délicatesse de la charge de

---

(3) A. Al Madjâdjî : «Atta'ridj wa attabridj fî dhikri ahkâm al mughârasa wâ at-tawlidj». ms. Litho. Biblio. privée. 126 feuillets.

(4) Al Wazzânî : «Al minah as samiyya fî an nawâzil al fiqhiyya». (sigle minah). Biblio. privée ms. Litho. 560 feuillets.

(5) Traduction personnelle.

(6) Ouvrage en vers sur le «mètre radjaz» de Abderrahmane Al Fâsî. que J. Berque traduira par l'heureuse expression d'«Art judiciaire».

(7) Sigle «at tanbîh». ms. Litho. Biblio. privée, 294 feuillets.

cadi nous citera un **hadîth** célèbre «**qâdi fî al djanna wa ithnâni fî an nâr**», pour ensuite nous en faire l'herméneutique où une parabole remplacera l'exégèse. Le récit se déroule sous l'aspect d'un conte. Le **faqîh** devient narrateur et mobilise le lecteur (devenu auditeur) avec les techniques connues du conte. L'argumentaire disparaîtra au profit de la narration et de la rhétorique. Nous reviendrons plus loin sur cet exemple. Pour l'instant, disons simplement que le **fiqh** n'est pas seulement techniques juridiques, mais aussi et surtout procédés discursifs. Un discours où la matière première est faite de données historiques.

Comme toute sophistication du discours, la versification (la parabole ou tout autre procédé) démultiplie le sens du signe. Elle permet une lecture polysémique du texte. C'est ainsi que l'histoire transparaît (souvent en creux) à travers ce type de procédés discursifs.

Ainsi, des polémiques consacrées par des ressources linguistiques diverses, apportent un éclairage certain sur l'histoire sociale de leur lieu de production.

Le **fiqh** maghrébin ou plutôt son discours, est truffé de vers qui font le bonheur de l'historien. L'avénement de tant de produits au Maghreb, reste daté grâce à ces vers.

Ainsi en est-il du thé, du tabac, de l'alcool, du sucre en pain et de bien d'autres choses.

En consultant le chapitre du **mubâh** chez Al Wazzâni[8] nous apprendrons que le tabac a fait son apparition au XIè s. de l'Hégire, qu'il était fumé, prisé et chiqué ; qu'il provenait de l'Europe **(balad an nasâra)** et de l'Afrique (Tekrour). Si les techniques juridiques exigent du **faqîh,** le retour à l'histoire, les ressources linguistiques le lui facilitent. Sa mémoire est aidée par une prose assonancée[9] et des vers gnomiques.

«Fî an nâs qawmun lâ 'uqûla lahum
Astabdalû 'iwada at tasbih dukhânan»[10]

Quant à l'alcool, le **faqîh** là-aussi nous fixe sur la différence avec le vin et nous oriente sur la date de son avènement au Maghreb. Au moins contemporain au **shaykh** Miyâra et au **Shaykh** Ibn Ghâzî, qui, d'après le premier, a écrit un ouvrage «très bénéfique sur la boisson appelée eau-de-vie **(mâ'al hayât)** et traitée par distillation **(taqtîr)**».

Le sucre en pain peut être localisé comme au moins contemporain au **faqîh** Sidi hamdûn ibn Al Hâdj qui s'est prononcé contre la licéité du sucre en pain provenant du **(Balad arrûm)** pays des Chrétiens. Le **faqîh** Abû ar Rabî' Slimân Al Hawwât le contredira dans un opuscule qu'il écrira pour montrer sa licéité[11].

---

(8) Al Wazzânî (minah) : voir bâb al mubâh. pp. 264 et suivantes.

(9) Al Wazzânî (minah), p. 274.

(10) Al Wazzânî (minah), p. 276.

(11) Al Wazzânî (minah), p. 285.

Pour domestiquer «l'invasion du nouveau», le **faqîh** s'appuiera sur la puissance du verbe essentiellement.

Il ne se contentera pas de sa seule éloquence, il convoquera souvent celle de ses prédécesseurs, consacrés par l'Histoire.

2. Le faqîh : historiographe et homme de lettres :

L'expression concrète de la règle de Droit, requiert du **faqîh** un travail minutieux quant à la forme. Le **faqîh** est tenu d'être en conformité totale avec les fondements du Droit **(Usûl al fiqh)**. Il se doit de référer constamment à la **sharî'a.** Il se doit aussi de prendre en considération les points de vue de ses prédécesseurs. Pour ce faire, il usera de techniques connues comme le **taqlîd** (fidélité à la tradition), le **qiyâs** (raisonnement par analogie) et l'**idjmâ'** (accord de la communauté). En un mot le **faqîh** privilégie le **manqûl** (conformisme) même s'il l'approche par le biais du **ma'qûl** (raisonnement). Cependant, les **nuqûl** ne sont pas tous à prendre en considération. Le **faqîh** est même obligé d'en éliminer quelques uns (de prendre position, dirions-nous aujourd'hui). La controverse (qui est une bénédiction, rappelons-nous) s'érige en principe préalable à toute sentence. Or, l'aventure de la controverse n'est pas à la portée de n'importe qui. Controverser suppose non seulement de larges connaissances et une grande faculté mnésique, mais aussi et surtout beaucoup de finesse. Autant de qualités qui font du **faqîh** plus qu'un technicien du Droit : un spécialiste du dire. Ces qualités conjuguées à l'éloquence et à la rhétorique transforment le **faqîh** en véritable homme de lettres.

Chaque question donne lieu à une glose. C'est une occasion d'actualiser (de remettre en acte) le texte ancien et c'est aussi une stratégie discursive permettant au **faqîh** de signaler son érudition, garante de son autorité. Une érudition qui prouve aussi par l'éloquence et le savoir-dire. Un **faqîh** convainc plus par la façon de dire, la forme donc, que par le fond (qui est somme toute le même). Ses références sont identiques à celles qu'invoquent ses collègues proches et/ou lointains, le **faqîh** se particularise essentiellement par son verbe. D'ailleurs, n'est-il pas rangé du côté d'**Ahl al maqâl,** par opposition au **sûfi,** qui lui, appartient à **Ahl al hâl**[12].

Tout comme l'écrivain, le **faqîh** est le porte-parole d'un absolu. Tout comme lui, il essaie de débarrasser le monde des scories qui le rendent, à ses yeux, rugueux et l'empêchent d'atteindre la dimension du beau et de l'idéal. Joignant le signe au désir, il usera de formules et de tournures bien frappées, faites de **sadj'** (prose assonancée), de **balâgha** (éloquence), **d'isti'âra** (métaphores), de vers, etc... Autant de procédés qui font du texte de Droit un texte littéraire, et du **faqîh,** un homme de lettres.

---

(12) **Ahl Al maqâl :** Ce sont «les gens du Verbe», c'est-à-dire tous ceux qui ont pour fonction d'organiser les discours. Ce sont les **'Ulemâ-s** ou plutôt les scribes.
Ahl Al hâl : Ce sont «les gens de la transe», c'est-à-dire, ceux qui atteignent la connaissance par des voies ésotériques.

Mais, peut-on nous rétorquer, tous les **fuqahâ'** ne réussissent pas ce tour de force avec un égal bonheur ! Oui, mais ils s'appliquent tous à y parvenir.

Comme l'écrivain ou le poète, le **faqîh** élabore des archétypes qui fondent «la mémoire collective» (M. Halbwachs). Ces archétypes sont des «vérités» que le **faqîh** établit et soutient comme «vérités absolues». Le poète qui fait de même, lui ressemble jusque dans sa quête de légitimation filiale.

Le **faqîh,** en (ré)interrogeant (avec humilité), continuellement, ses maîtres, fait comme le poète timoré s'adressant aux muses. «Et maintenant, dites-moi, Muses, Habitantes de l'Olympe - car vous êtes des déesses : partout présentes, vous savez tout ; nous n'entendons qu'un bruit, nous, et nous ne savons rien - dites-moi quels étaient les guides, les cerfs des Danaens...»[(13)].

Cependant, pour démêler le «bruit» du sens ; pour établir la vérité, le **faqîh** recourt à ses maîtres, certes immoralisés et divinisés, mais aussi bien historicisés.

Il avancera sur les traces des grands **imâm-s** et de leurs épigones. Al Mahdî Al Wazzâni, au début du siècle, en confectionnant son **Mi'yâr**, citera à côté d'auteurs, relativement récents (Al Mustafâ Ar Rumâsî), les mêmes autorités qu'invoquait Al Madjâdjî au début du XVIIè s. dans son traité sur la **mughârasa** (le **qâdî** Abdelwahab, Attatâ'i, Ibnu Hadjâr, Al Wansharîsî, Al Lakhmî, Ibn 'Arafa, Al Burzulî, Ibn Rushd, Sahnûn, Ibn 'Ardûn, etc...). Ainsi le cas d'espèce est traqué, dans sa diachronie, à travers les opinions des précédents.

En allant du particulier au général, le **faqîh** remonte l'histoire, en la restituant par débris. Dans son désir d'abolir les frontières étriquées du local pour aller vers l'universel, le **faqîh** donne du relief au cas d'espèce en le replaçant dans la «longue durée».

Les techniques juridiques utilisées par le **faqîh** font de lui (presque par devers lui-même) un historiographe. En effet, le **qiyâs,** par exemple, l'amènera à relater des données factuelles similaires à celles qui l'interpellent. Le **taqlîd** l'obligera à les historiciser. En citant une opinion, soit pour l'adopter, soit pour la réfuter, le **faqîh** cite son auteur et partant son siècle et son époque (ex : du café).

L'**idjmâ'** le poussera souvent à référer à des sentences prononcées sur les mêmes cas d'espèce par d'autres **fuqahâ'** du **madhhab** (école d'appartenance), en des temps et des lieux différents. C'est en cela qu'il est historiographe (et non historien), car il relate des événements qu'il nous livre sans indications probatoires particulières.

II - TECHNIQUES LINGUISTIQUES ET RECHERCHES HISTORIQUES :

Commençons cette partie par une citation du grand linguiste et anthropologue Edward Sapir : «Le fait que la linguistique peut apporter une contribution à l'ethnologie et à l'histoire de la culture est admis depuis longtemps (...). Un

(13) Homère : «L'Iliade», II, trad. P. Mazon.

linguiste moderne n'a plus le droit de se cantonner dans le domaine qui lui est traditionnellement réservé. A moins de manquer sérieusement d'imagination, il s'intéresse inévitablement à quelques uns des problèmes par lesquels la linguistique touche à l'ethnologie et à l'histoire de la culture, à la sociologie, à la psychologie, à la philosophie, voire même à la physique et à la physiologie»[14].

Toutes les sciences humaines ont un rapport avec la linguistique. Cela, Sapir nous le confirme, est déjà fort bien connu depuis le siècle dernier. Parmi ces sciences, l'histoire paraît comme la plus complexe, tant elle fait appel aux différentes disciplines pour saisir son objet. De la paléontologie en passant par l'épigraphie, l'archéologie et la numismatique, l'historien goûte à toutes ces sources précieuses pour établir, expliquer ou comprendre le fait historique.

«Il n'est pas de science du particulier». Tel était l'enseignement d'Aristote. Sa doctrine estimait la chose isolée comme inintelligible. L'Histoire est la science humaine par excellence, qui tient compte du rapport organique qu'entretiennent les choses entre elles. Rien ne s'explique pour l'historien travaillant sur des documents écrits sans le recours à la psychologie et à la linguistique. Or, de plus en plus l'histoire s'écrit sur la base de textes. Cela se comprend aisément quand on lit O. Phillipe : «Le récit destiné à la postérité acquiert une grande précision lorsqu'il est exprimé en écriture. C'est pourquoi l'histoire narrative commence avec l'invention de l'écriture chez les Egyptiens, alors que l'histoire réelle de l'homme débute avec son apparition sur terre»[15]. Si l'écrit rend possible une plus grande précision dans l'écriture de l'histoire, il soulève aussi de grandes difficultés. Lire une archive ou un document est une opération complexe intellectuellement. Il s'agit de critiquer, compléter, situer, etc... La linguistique en tant que discipline a été depuis deux décennies une pourvoyeuse des sciences humaines, en général, en schémas explicatifs et outils d'analyse pour le moins heuristiques.

Parmi les branches de la linguistique que l'analyse utilise pour décrypter l'archive, il en est deux principales : la sémiotique et la lexicologie.

1. La sémiotique :

Précisons toute de suite qu'il ne s'agit point d'un exercice de rigueur méthodologique. Les schèmes épistémiques de Greimas, de Foucault et d'autres peuvent coexister. Nous invoquons ces méthodes comme de simples techniques illustratives de l'apport de la sémiotique.

Cette discipline nous apprend, par exemple, que le **faqîh**, en mobilisant un récit sous forme de parabole, vise moins des données ou des significations

---

(14) E. Sapir : «Linguistique». Ed. de Minuit, p. 113.

(15) O. Philippe : L'histoire dans ses rapports avec la sociologie et la philosophie, pp. 35 - 40, in «L'homme et l'Histoire». Actes du VIè Congrès des Sociétés de Philosophie. P.U.F., 1982.

objectives que des modèles d'énonciation. A partir de là, la lecture n'est plus celle des contenus, mais des formes. Le défi, la sommation, le duel ou la séduction l'emportent sur les vérités historiques et les données factuelles. M. de Certeau a suffisamment montré combien l'historiographie gagnerait à lire la fable (le **faqîh** y a recours quelquefois) avec des instruments de la sémiotique[16].

Pour notre part, nous avons eu l'occasion, ailleurs[17], de tenter une lecture sémiotique du récit-parabole mobilisé par le **faqîh** Al Miknâsî dans son **Tanbîh,** et dont il a été fait mention plus haut. Cette parabole visait à expliquer «les raisons de la révélation **(tanzîl)** d'un **hadîth** aussi célèbre que fondamental dans la conception de la judicature en Islam.

Voici le résumé du récit et quelques résultats de l'analyse[18] :

> «Djibrîl descendu dans la physionomie d'un vieillard chevauchant un cheval, trouva sur son chemin un veau en train de paître hors de la cité. Il lui fit signe et le veau suivit le cheval. Le propriétaire du veau intentera un procès contre Djibrîl déguisé. Suit un procès en trois moments où le propriétaire traîne Djibrîl devant trois cadis de trois cités différentes. Deux ont été soudoyés par l'Ange et le troisième résistera à la tentation de la pierre précieuse que présentait Djibrîl à chaque cadi sollicité. Djibrîl comprendra alors le signe et s'en ira conter l'histoire au Prophète avant de lui dire 'Ô Prophète de Dieu ! Deux cadis sur trois iront en enfer. Ceux qui ont accepté la corruption iront en enfer, l'intègre, lui, ira au Paradis».

Cette parabole vise deux catégories de performance : le **faire communicatif** et le **faire interprétatif.** Une fois réalisées, ces performances devraient déboucher sur une troisième catégorie qui est celle de la transformation. C'est-à-dire que le narrataire, en fin de parcours, devrait arriver à être transformé dans son «croire».

Arrêtons-nous un moment. Deux questions s'imposent : pourquoi viser le «croire» ? Et pourquoi user du **hadîth** ?

La première question nous amène à poser les questions suivantes : pourquoi ce «croire» ? La foi s'est-elle émoussée à ce point ? Quels en sont les indices ? Iniquité patente ? Ou n'est-ce pas là qu'un simple souci d'un nouveau responsable (car, rappelons-le Al Miknâsî a été **qâdî Al Qodât**). Là, l'histoire sociale est à convoquer. Pour le moins, l'analyse sémiotique aura problématisé l'objet de l'historien.

En ce qui concerne le second point. En recourant au **hadîth,** le **faqîh** nous donne un aperçu sur **le fait intellectuel** de l'époque, élément fondamental dans l'histoire des mentalités.

---

(16) M. de Certeau : «La fable mystique VIè-XVIIè s.» Gallimard, 1982.

(17) A. Moussaoui : «le droit, le mythe et la vérité». URASC, Université.d'Oran, mars 1990.

(18) Le résumé n'est là que pour donner une idée, car comme tout récit, chaque élément est important en soi et dans son rapport au reste (lexique et syntaxe). Pour le récit intégral voir (tanbîh), ou la traduction que nous avons faite dans notre article «Le droit, le mythe et la vérité», op. cit..

Le **faqîh** privilégie le savoir fondé sur le croire, au raisonnement humain. Manifestement, le procès d'intelligibilité à l'époque d'Al Miknâssi fonctionnait essentiellement sur la base de la «réactivation des consciences» plutôt que sur la démonstration.

L'ange, dans le récit, est tout à la fois narrateur et narrataire, puisque Dieu **lui fait connaître** les «états du monde» **(ahwâl annâs),** afin qu'il les **communique** au Prophète. Seuls les **qâdis** et le protagoniste (le propriétaire) échappent à la mouvance des rôles. Les deux premiers **qâdî-s** sont en fait un seul et même actant : le **qâdî** négatif. Le troisième **qâdi** est un autre actant : c'est le **qâdî** positif, et le propriétaire est un comparse manipulé par l'ange. Toutefois, derrière toute cette mouvance, il manque à l'organisation narrative un actant principal. C'est l'énonciateur. Le **faqîh,** dès le départ, a évacué cette question par la locution suivante «cette exégèse, je ne l'ai pas rencontrée écrite mais je l'ai entendue dans beaucoup de cercles». Que doit-on en conclure ? Entre autres, que les règles de l'écrit eussent exigé que l'énonciateur soit connu. Le **faqîh,** en reconnaissant l'origine orale de sa connaissance du récit, nous signifie, subtilement, la faiblesse de sa référence. L'écrit avait plus de valeur à l'époque de notre auteur. Cela signifie aussi que le **faqîh** qui est un historiographe, comme nous l'avons vu, se situe, en fait, entre ce dernier et l'historien. Il tient compte de la référence, comme preuve de véracité. Le **faqîh,** par son respect du précédent, (décisions et avis des pairs décédés), contribuera à l'avancée de l'historiographie vers l'Histoire. Cependant, en citant en longueur une parabole, comme preuve de la véracité de son dire, le **faqîh** nous revèle un autre trait de son époque où «science» et «miracle» cohabitent sans grand problème. Le **'ilm,** au siècle de notre **faqîh,** était fondé sur le signe religieux, comme reflet d'un réel où le visible et l'invisible, le naturel et le surnaturel ne font qu'un.

2. La lexicologie

Si E. Sapir, en tant qu'anthropologue, savait combien la linguistique était importante pour qui étudiait les sociétés humaines, il savait aussi, comme linguiste, quelle était la part des mots dans pareil enseignement. «... la linguistique peut apporter une contribution importante à l'étude des phénomènes culturels : nombre d'idées et d'objets culturels se sont diffusés concurremment avec leur terminologie, de sorte qu'une étude de la distribution de ces termes éclaire souvent, de façon inattendue, l'histoire des inventions et des idées»[19].

En étudiant le traité de **Mughârasa** d'Al Madjâdjî, l'étude du lexique nous a permis de reconstituer l'espace socio-économique de l'époque. En invoquant, une fois encore, le statut de la terre du Maghreb, qui a tant partagé les juristes, l'auteur nous apprend que l'histoire officielle était toujours partagée sur le statut d'annexion du Maghreb à Dar al Islam. En effet, le Maghreb est-il une terre **'unwa** (islamisé par conquête) ou une terre **sulh** (islamisé par capitulation) ? On en débat encore. Cette distinction politique est importante, car elle génère

(19) E. Sapir, op. cit., p. 135.

d'autres distinguos, juridiques ceux-là. La terre **'unwa** (conquise donc) dépend du souverain, qui a le droit d'en attribuer l'usufruit **(al intifâ')** tout en maintenant le droit d'abusus à qui il veut.

Cela nous situe, historiquement, quant à certaines formes de propriété : **iqtâ' al intifâ', iqtâ' at tamlik** (attribution d'usufruit, attribution d'apanage). Leur avènement est donc contemporain de l'islamisation du Maghreb.

Le lexique économique nous renseigne sur la complexité atteinte dans l'acte d'échange entre les hommes.

Ces termes juridico-économiques, comme ceux qui apparaissent dans les vers cités plus haut (voir p. 4 et 5), nous donnent une idée sur l'état de développement du droit du travail, et sur la complexité des rapports socio-économiques.

En effet, de par la terminologie juridique employée, nous saurons que cette société du Maghreb central du XVII^e^ s. connaissait le prêt d'argent moyennant partage des bénéfices ; autrement dit, la commandite ou la société de participation qu'elle traduit par **qirâd.** Elle connaît aussi la délégation de pouvoir **(as sarf)** ; l'engagement conditionnel de rétribution de salaire **(dja'l).** Elle connaît aussi le fermage à la part des vergers **(musâqât)** ; et bien entendu, le bail à complant qui est le sujet même du traité **(mughârasa).**

De cette complexité des structures juridico-économiques découlera une multitude d'impôts **(kharadj, wadif an nisf ilâ at thumn,** etc...), où la terre apparaît comme la base économique. Manifestement, dans ce XVII^e^ siècle, le principal facteur de production était la terre.

Nous nous contenterons de ces quelques exemples que nous espérons éloquents, quant à l'apport de la lexicologie dans la connaissance de l'histoire sociale et économique d'une communauté.

En conclusion,

Nous terminerons par une citation de Diderot, rapporté par M. Foucault : «La langue d'un peuple donne son vocabulaire, et son vocabulaire est une Bible assez fidèle de toutes les connaissances de ce peuple ; sur la seule comparaison du vocabulaire d'une nation, en différents temps, on se formerait une idée de ses progrès. Chaque science a son nom, chaque notion, dans la science, a le sien, tout ce qui est connu, dans la nature, est désigné, ainsi que tout ce qu'on invente dans les arts, et les phénomènes, et les manœuvres, et les instruments»[20].

Quand on sait que chaque avènement du nouveau interpelle le **fiqh**, qui, en tant que discours, se doit de le nommer d'abord et de le «domestiquer», ensuite, on n'hésitera plus à voir dans le **fiqh** une systématisation d'un vocabulaire sans cesse (re)généré par le neuf, et qu'il s'agit d'articuler à une syntaxe antique.

Il ne reste plus alors, à l'historien, qu'à trouver la grammaire qui lui permettra d'interroger et de lire ce langage qu'est le **fiqh**, avec l'intérêt qui lui est dû.

---

(20) M. Foucault : «Les mots et les choses». éd. Gallimard, p. 102.

LE DISCOURS HISTORIQUE SELON R. BARTHES

Allal MEZIANE
Faculté des Lettres - Rabat

Au moment de la grande querelle des années soixante et des polémiques sur le formalisme et les rapports entre littérature et réalité, et alors que s'élaboraient les grands axes de la narratologie, R. Barthes entreprend une ébauche d'analyse du discours historique. Il s'agissait de proposer quelques réflexions à partir de la question suivante : «La narration historique diffère-t-elle vraiment, par quelque trait spécifique, par une pertinence indubitable, de la narration imaginaire, telle qu'on peut la trouver dans l'épopée, le roman, le drame ?». L'étude a porté exclusivement sur le discours des historiens classiques (Michelet, Machiavel, Hérodote, Boussuet...), sans doute parce que ce discours-là était le modèle de la littérature réaliste que l'avant-garde cherchait, alors, à déconstruire. Ce sont ces réflexions groupées dans trois articles importants que nous voudrions présenter ici[1].

Les investigations s'ordonnent selon les trois dimensions du discours, à savoir l'énonciation, l'énoncé et la signification. Elles constituent un complèment à la grille élaborée dans «l'Introduction à l'analyse structurale des récits» qui se limitait au niveau de l'énoncé. L'ensemble de ces réflexions se présente comme une contribution à une linguistique seconde, la linguistique du discours qui étudiera les unités supérieures à la phrase. Les résultats de la linguistique de la phrase servant de modèle fondateur à la linguistique du discours, R. Barthes n'hésite pas à emprunter ses concepts opératoires à Jakobson, Hjelmslev ou Benveniste.

La catégorie d'embrayeur **(Shifter)** dégagée par Jakobson au niveau de la langue permettra de déterminer les conditions de passage de l'énonciation à l'énoncé (de la production au produit) ou inversement. Les embrayeurs du langage sont des éléments du code qui n'ont pas de référent indépendamment du message auquel ils renvoient. Nous aurons ainsi des embrayeurs qui réfèrent

(1) «Le discours de l'histoire», «L'effet de réel» et «Aujourd'hui Michelet». in R. Barthes, **Le bruissement de la langue**, Paris, Seuil, 1984.

au procès de l'énonciation en mentionnant les actes de discours et des embrayeurs qui refèrent aux protagonistes de l'énonciation.

R. Barthes repère dans le discours historique deux types réguliers d'embrayeurs qui règlent le procès de l'énonciation : les embrayeurs **d'écoute** et les embrayeurs **d'organisation.** L'embrayeur d'écoute (appelé embrayeurs testimoncial dans la formalisation de Jakobson) mentionne simultanément trois éléments : l'évènement rapporté, l'acte de l'informateur et la parole de l'énonciateur, sous ce type on range toute «reférence à une **écoute** de l'historien recueillant un **ailleurs** de son discours et le disant». On aura donc tous les termes ou fragments de discours qui mentionnent les sources, les témoignages, le présent de l'historien et son expérience personnelle. L'écoute peut être explicitement mentionnée ou non. Les historiens-ethnologues tels Hérodote ou Michelet usent abondament de l'écoute explicite (j'ai vu, j'ai entendu, etc...). La mention de l'écoute n'est pas propre au discours historique puisqu'on la trouve dans la conversation courante ou dans certains romans où elle joue le rôle d'artifice d'exposition.

Les embrayeurs d'organisation sont les signes explicites qui indiquent le mouvement de l'énonciation et en organisent le flux par rapport à la matière énoncée. ils sont au discours ce que les déictiques temporels ou locatifs (voici, voilà) sont à la langue. Les signes ou fragments de discours qui jouent ce rôle d'organisateurs, ou de déictiques discursifs peuvent être rangés sous plusieurs rubriques : l'annonce («voici les actions dignes de mémoire qu'il fit pendant son règne»), l'immobilité, la remontée, la redescente, l'arrêt. L'intérêt de ces embrayeurs d'organisation réside dans le fait qu'ils soulèvent des questions liées à la coexistence de deux temps : celui de l'historien (temps de l'énonciation) et celui de la matière énoncée. Ils montrent qu'il n'y a pas d'isochronie, de parallélisme stricts entre le temps de l'écrivain et celui des événements racontés.

Trois faits de discours sont liés à ce défaut d'isochronie :

- l'accélération de l'histoire. A mesure que l'on se rapproche du temps de l'historien, la pression de l'énonciation se fait plus forte et la narration plus lente (plusieurs siècle son ramassés dans un seul chapitre alors que plusieurs chapitres sont consacrés à la période proche du temps de l'historien) ;

- la digression. Le défaut d'isochronie permet un approfondissement du temps par le moyen de ce phénomène discrursif que sont les digressions. A chaque fois qu'un nouveau personnage est introduit dans le récit, l'énonciateur remonte le temps pour rappeler ses antécédents avant de revenir aux motifs pour lesquels il a introduit cet acteur ;

- l'inauguration du discours. L'embrayeur organisateur casse le temps chronique de l'histoire, qui est indépendant de l'historien, pour permettre à ce dernier de commencer son discours. Il est alors révélateur des problèmes liés à l'inauguration de la parole qui est à la fois début de l'énonciation et commencement de la matière énoncée (quand ? Comment ? Par où

commencer ? Et au nom de quoi commencer ici et non là ?). Le discours historique connaît deux formes d'inauguration. L'inauguration performative qui est un acte de fondation construit sur le modèle poétique (je chante, Au nom de Dieu, etc...) et la préface qui peut être prospective ou rétrospective. Les embrayeurs organisateurs montrent que les problèmes de subjectivité ou d'objectivité de l'historien peuvent être traités comme des effets de discours liés aux conditions de l'énonciation. De plus en brisant le fil du temps chronique de l'histoire, ils aident à restituer un temps complexe proche de celui du poète ou du devin avec lesquels l'historien partage la fonction prédictive (l'historien est en effet celui qui **sait** ce qui n'a pas encore était raconté et sa parole double le déroulement des faits).

La référence aux protagonistes de l'énonciation est marquée par tous les signes qui mentionnent l'énonciateur ou le destinataire de l'énoncé. Comme dans le roman classique, les signes de destination sont absents du discours historique bien que la structure discursive implique un sujet de la lecture (le narrataire), exactement comme dans la langue les deux personnes «je» et «tu» s'impliquent et se présupposent mutuellement. Les signes de destination ne sont explicites que dans le cas ou le discours se donne comme une leçon (cas de Bossuet). Situation qui ne se réalise que dans le cas où le discours est conçu dans un rapport d'homologie avec l'Ecriture de Dieu (qui est l'histoire donnée aux hommes), l'historien n'étant alors que le médiateur de cette écriture.

Les signes de l'énonciation sont plus fréquents et plus explicites dans le discours historique. Ce sont tous les termes ou fragments de discours qui réfèrent au «je» et jouent le rôle de prédicats fondant la personne de l'historien et lui conférant une plénitude. Les carences de signes explicites du «je» connotent l'objectivité de l'énonciateur. Cette «objectivité» qui n'est que l'effacement des signes du «je» est liée à ce qu'on appelle l'illusion référentielle qui est la croyance en un contact ou une relation directe entre les mots et les référents. Cette illusion n'est pas propre au discours historique puisqu'elle règle le roman réaliste. Le référent ne s'exprime pas, ne parle pas tout seul, il est seulement visé ou induit par le signe.

Le cas de César a été vu comme un exemple d'objectivité puisqu'il emploie le «il» pour désigner l'acteur passé des événements racontés et le «nous» pour désigner l'énonciateur présent qui se fait historien de ces mêmes événements. En réalité la situation de l'énonciateur est indiquée par les prédicats qu'il choisit pour sculpter la figure du «il» et qualifier ses actes passés. Dans le cas de César, le «il» n'est attaché qu'à un type particulier de syntagmes (ex. «il» pense, tient des assises, ordonne, félicite, inspecte,...) qui sont les prédicats du chef.

Quels sont les constituants du discours historique et comment sont-ils structurés ? L'analyse de l'énoncé historique devrait mettre à jour les unités de contenu qui le composent. Le classement de ces unités indiquera selon quel procès elles fonctionnent, permettant ainsi de savoir à quels types de discours assigner l'énoncé historique.

Comme la phrase, l'énoncé historique est constitué d'entités et de prédicats (les existents et les occurents) qui peuvent être groupés en listes pour former des collections. Leur structuration peut venir du lexique (on aura des champs lexicaux de la politique, de la guerre, du commerce, etc...) ou de la thématique personnelle de l'auteur dans le cas de collections plus fluides, ce qui est fréquent chez des historiens réputés intellectuels. Le propre du thématique étant la récurrence(2), différentes images peuvent-être groupées sous un nom générique, ce nom constitue l'unité du discours historique, et c'est par la nomination qu'il acquiert une structuration forte. Par là on retrouve l'objet historique qui n'est autre que le mot qui a servi à nommer l'unité thématique. Analyser un objet historique, consistera donc à déplier et à étaler la structure du mot, à la projeter en contenu.

L'historien ne racontant que ce qui a été (et non ce qui n'a pas été), il s'ensuit que le statut de son discours ne peut être que l'assertif, le mode de l'énonciation se limitant au constatif. Ceci rapproche le discours historique des autres discours à visée objective où personne n'assume l'énoncé. L'énonciateur s'y efface et l'énonciation apparaît comme assumée par l'énoncé lui-même sinon par le référent qui semble parler tout seul comme le souhaite d'ailleurs l'historien positiviste (ou le romancier réaliste). Et R. Barthes de citer comme exemple de cette attitude cette recommandation d'A. Thiers : «Etre simplement vrai, être ce que sont les choses elles-mêms, n'être rien de plus qu'elles, n'être rien que par elles, comme elles, autant qu'elles».

Les différentes unités de contenu de l'énoncé historique, tout comme les unités de contenu du récit de fiction se distribuent en trois classes. La classe des indices, celle des fonctions et celle des enthymèmes, étant entendu qu'une même unité peut être indicielle et jouer le rôle de fonction et réciproquement.

- La classe des indices (ou signes, c'est-à-dire des signifiants de connotation) regroupe tous les fragments de discours qui renvoient à un signifié implicite selon un procès de métaphorisation ; les indices sont des signes qui permettent au lecteur de déchiffrer une atmosphère, un caractère ou d'identifier le référent et enraciner la narration dans le réel (classe abondante dans le roman classique).

- La classe des fonctions. La fonction, depuis Propp, désigne le noyau de la «fable». C'est le maillon élémentaire du déroulement de l'intrigue. Sont considérées fonctionnelles toutes les notations qui jouent le rôle de point de bifurcation narrative, de lieu d'où l'anecdote peut choisir des directions possibles. Une suite de fonctions groupées constituent une séquence qui portera un nom(3). Ce nom joue alors un rôle d'indice.

- La classe des enthymèmes regroupe les fragments de discours de nature raisonnante. L'enthymème qui est le syllogisme de la rhétorique est un

---

(2) «Le thème est itératif, c'est-à-dire qu'il est répété tout au long de l'œuvre» (R. Barthes, **Michelet par lui-même**, Paris, Seuil, 1954, p. 177)

(3) Pour R. Barthes, la nomination est l'activité métalangagière du lecteur : lire c'est nommer.

raisonnement approximatif et imparfait. L'intelligible qu'il produit n'est pas symbolique (rigoureusement formalisé) mais seulement conforme à la logique de l'opinion courante (l'endoxa). On le trouve dans le roman où il sert à justifier les bifurcations de l'anecdote.

Ces différentes remarques sur la structuration des unités de contenu du discours historique classique peuvent servir à établir une première typologie. On distinguera ainsi trois types de discours, plus précisément trois dominantes car le type homogène est un construit, les textes, eux, sont un composé de plages discursives diverses. On aura alors un discours à dominante indicielle se rapprochant de la forme métaphorique, qui l'apparente au genre lyrique et au symbolique (ex. Michelet), un discours à dominante fonctionnelle se rapprochant de la forme métonymique qui l'apparente à l'épopée (ex. A. Thierry) et un discours à dominante intellectuelle qui donne lieu à une histoire réflexive ou stratégique (ex. Machiavel).

Le discours historique, comme tout discours dès lors qu'il est constitué, fonctionne comme un système de signification (et non simplement comme une communication). Le procès de signification y est le même que dans le récit de fiction et les signifiés qu'il produit peuvent être nommés et regroupés selon les différents codes où ils occupent chacun sa place de corrélat d'autres signifiés. Les faits relatés par l'historien fonctionnent soit comme indices, soit comme noyaux fonctionnels eux-même groupés en séquences à valeur indicielle. Leurs signifiés occupent généralement deux niveaux. Le niveau immanent à la matière énoncée qui regroupe les sens donnés aux faits par l'historien pour en tirer ensuite des leçons. Les faits fonctionnent donc comme illustrations ou exempla inducteurs de leçons morales ou politiques. Si la leçon est continue, c'est l'ensemble du discours qui devient un signifiant inducteur d'un signifié transcendant à tout le discours. Ce signifié tiranscendant, transmis par la thématique de l'auteur est alors une philosophie de l'histoire qui confère un sens positif aux faits ainsi relatés et organisés.

Si c'est l'établissement d'un sens positif, l'ordonnance des faits selon des nécessités qui renvoient en dernière analyse à une philosophie, qui est le propre du métier d'historien, en quoi cette pratique est-elle différente de celle d'un romancier qui, lui aussi, ordonne des faits selon la perspective d'une thématique personnelle ou d'une autre idéologie de son choix ? On ne sera donc pas étonné de la suspicion qu'un certain nombre de penseurs nourrissent à l'endroit de la notion de fait historique, et cela dès la seconde moitié du XIX^e siècle, au moment même où triomphait l'histoire positiviste[4]. Dans le discours de l'histoire classique, la référence au réel est la justification du dire de l'historien. Mais le réel visé par ce discours ne peut jamais être atteint en dehors du discours (puisqu'on parle de ce qui a été et qui n'est plus). Ce réel postulé est en fait

---

(4) Ce propos de Nietzsche «Il n'y a pas de fait en soi. Il faut au contraire y introduire d'abord un sens avant même qu'il puisse y avoir un état de fait» (cité par R. Barthes, **Le bruissement de la langue, op. cit.**, p. 227).

proche de celui auquel se réfère le discours de la littérature réaliste, lui aussi crédité par le référent et qu'on nomme discours contraint[(5)]. La contrainte référentielle joue un rôle de garant de l'objectivité de la parole et protège de la tentation fabulatrice on fantasmatique. Ce réel est le produit d'une illusion référentielle, fondée sur le mythe de la transparence du langage et qui réduit la structure tripartite de tout procès sémantique (signifiant / signifié / référent) à un schèma à deux termes ne comportant que deux termes, le signifiant et le référent, le premier exprimant le second comme une copie ou une étiquette sur un objet. Le langage n'est pas une nomenclature ni une copie du réel. Par sa fonction référentielle le langage se contente de signifier le réel et la référence n'est pas faite à un objet réel mais à un objet du pensée, un signifié. En réalité le signifié (le concept) n'est pas supprimé, il est simplement confondu avec le référent. Cette confusion rapproche le discours historique du discours performatif dans lequel l'acte de parole est le signifiant d'un acte d'autorité. Pour qu'il n'en soit pas ainsi, il faudrait pouvoir assumer le réel non comme référent, mais comme signifié (comme concept). L'histoire moderne l'a compris pour qui le signe de l'histoire n'est plus le réel mais l'intelligible.

L'analyse du discours classique de l'histoire par R. Barthes montre l'absence de pertinence formelle qui le distinguerait du récit de fiction, ce discours est une élaboration idéologique formellement semblable à celle opérée par le discours littéraire. Il est donc tout à fait légitime d'approcher ce discours à l'aide des procédures en usage dans la critique littéraire ou de le prendre comme corpus pour l'étude de l'imaginaire d'une époque. L'on se rappelle que R. Barthes lui-même, et bien avant les développements de la sémiologie littéraire, avait traité Michelet comme écrivain et soumis son œuvre à une analyse thématique.

---

(5) Ph. Hamon, «un discours contraint», in **Littérature et réalité**, Paris, Seuil, 1982.

LA QUESTION DU SYMBOLE

A PROPOS D'UNE CITATION D'AL BAKRI

Abdelhaï DIOURI
I.U.R.S — Rabat

à A. SEBTI

Ce propos comportera deux parties :

1. Questions d'ordre général sur les matériaux historiographiques et géographiques en rapport avec l'analyse de la notion de symbole.

2- Analyse proprement dite de la citation d'al Bakri.

— I —

Donner la citation d'emblée, selon la traduction de Mack Guckin de Slane de l'ouvrage d'abou Oubeid al Bakri : La **description de l'Afrique Septentrionale,** sans commentaire pour l'instant (de la citation comme de la traduction) :

«On prétend que, dans la partie la plus reculée du pays des oasis se trouve un canton nommé l'Oasis de Sobrou (Ouahat Sobrou), où jamais personne n'a pu parvenir, à l'exception de quelques voyageurs qui s'étaient égarés dans le désert. Un homme auquel le hasard permit d'arriver dans ce lieu rapporte que la plus grande abondance y règne et que les habitants jouissent de tous les biens de la vie. Quand il voulut les quitter, ils lui montrèrent un chemin qui le conduisit directement dans son pays»[1].

Cette citation, pour ce qui nous intéresse - savoir la question du symbole - peut s'allonger d'au moins deux autres pages. Du reste, le livre d'al Bakri regorge de citations qui se laissent classer sous la rubrique des «gharâïb» (le «merveilleux»), (anectodes fabuleuses, karamat de maîtres mystiques et de walis, proverbes distinctifs de telle région, telle ville ou tel personnage historique, pratiques magiques, rites de sectes hérétiques, rituels et croyances de sectes

(1) Abou Oubeid al Bakri, **Description de l'Afrique septentrionale,** traduction Mac Guckin de Slane, Adrien Maisonneuve, 1965, p. 38 et p. 15 du texte arabe.

shiites, pratiques d'idolâtrie à travers le Maghreb et dans le pays de Ghana, et puis cette merveille des merveilles qu'est la religion de Ha-mim dans le nord du pays, et celle des Berghouata à l'Ouest, qui s'étend de l'an 100 H jusqu'en 460 H où al Bakri écrit son livre !).

Aussi, et du fait même de son titre : **Al moughrib fi dhikri bilâdi Ifriqya wa l-Maghrib**(2), al Bakri introduit son lecteur de plein pied dans un «drôle» de Maghrib, le Maghrib fabuleux de l'étrange, du merveilleux, de l'inquiétant et de l'énigmatique. Or, beaucoup de ce «drôle» - là nous importe encore aujourd'hui pour ce qui est de notre «Maghrib», parce que encore actuel.

Toutes ces «gharâïb», et à l'inverse de ce pourquoi le géographe ou l'historien «sérieux» (classique) les prennent, savoir futiles anecdotes décoratives du texte, constituent en eux mêmes un corpus de choix pour l'anthropologue de la culture en raison du contenu symbolique qu'elles recèlent (symboles en situation, à fleur du texte) et pour l'information monumentale qu'elles donnent sur «la mentalité» des sociétés décrites, et sur leurs croyances. Ce corpus peut servir aussi pour le chercheur en socio-histoire et en histoire de la culture, car pendant que les historiographes ne lui offrent qu'un suivi linéaire des mouvements des palais, ce que proposent les textes des géographes (comme celui d'al Bakri) ce sont les faits «divers» de la vie des populations dans le quotidien de leurs coutumes. Or, c'est l'analyse de ces faits, comparés entre eux et à diverses époques, qui peut donner une idée de l'évolution de ces populations, c'est-à-dire de l'évolution de leurs valeurs à quoi sont rattachées des pratiques spécifiques, soit ce qu'on nomme culture.

Il convient de préciser ici que le détour de la recherche (anthropologique et historique) par une telle littérature n'offre pas qu'un «éclairage» supplémentaire, voire superflux, sur les faits de la culture. il constitue - aux côtés de la littérature coloniale, des écrits hagiographiques et de la tradition orale - un **passage obligé** de la recherche (pour nous, aujourd'hui). Ce n'est pas un luxe, c'est un principe méthodologique. Il n'y a d'accès réel (non superficiel) aux informations contenues dans cette littérature que par **l'analyse du texte**, ce de quoi les acquis de la linguistique moderne nous offre la clé (techniques éprouvées de l'analyse). L'analyse du texte nous introduit dans la langue de l'époque, dans l'imaginaire de la langue de l'époque, et nous en livre les indices spécifiques par la fouille systématique et appropriée des «formes» (lexique, syntaxe, rhétorique, connotation). En principe, une bonne intelligence de ces formes transfigure le texte premier et rend possible la production d'un tableau de l'époque qui la présentifie dans sa multi-dimension.

* * *

La citation retenue ici sur «l'Oasis de Sobrou» est importante pour deux raisons :

---

(2) «Al Moughrib» : somme de «Gharâïb» ; le livre d'Al Bakri se rattache à une tradition du genre.

1. Elle pose la question problématique des frontières du territoire musulman, ou plus exactement celle de la perception ou de la représentation de la frontière pour les musulmans de l'époque d'al Bakri. Le mot «frontière» n'est déjà pas exact, al Bakri écrit«اخر بلاد الاسلام», ce qui est : «la fin» (du pays d'Islam). Ainsi, et par delà, elle pose la question de la pensée islamique de la «limite/fin» en soi.

2. Donnée sous la forme de «**Ghariba**» («**on prétend que**» / «زعموا أن») elle renvoie à un cadre spatio-temporel mythique et recèle pour cela un résidu symbolique certain, justement relié à cette notion de «limite / fin», et qui fera l'objet de notre analyse.

Indépendamment de sa relation à la citation d'al Bakri, la question du symbole revêt un intérêt particulier au niveau du **vécu** social aussi bien qu'au niveau de l'analyse qui veut **penser** le social, (au Maroc, aussi bien qu'ailleurs). Elle traverse ces deux champs de bout en bout, en y opérant une sorte de dychotomie dynamique, entre le sacré et le profane. Au niveau du vécu social, elle se manifeste dans les comportements, le vêtement, la cuisine, l'architecture, les rituels, le langage etc. Partout le symbole est présent comme repère de réglage. Au niveau de l'analyse, la jeune pensée en sciences humaines au Maroc s'y repère de manière explicite dans des expressions telles que «capital symbolique», «crédit symbolique»[(3)] «biens matériels et biens symboliques»[(4)] qui figurent sous la plume de P. Pascon, et où «symbolique» est à relier à ce «fond le plus obscur, le plus mystérieux et le plus énigmatique qui cohabite avec Le Livre et la science moderne dans la crédulité populaire»[(5)] ; ou encore celles utilisées par A. Sebti de «loi symbolique», «fonction symbolique» et «opposition symbolique»[(6)]. De tels emplois se ressourcent probablement dans les travaux de P. Bourdieu «sur le pouvoir symbolique»[(7)]. D'autres fois, la référence au symbole est implicite comme chez M. Kably qui utilise la notion de «Moudammara» (≃ contenu non apparent, informel, mais actif ; agent latent)[(8)] pour analyser la même notion en histoire, sans la nommer ; ou encore A. Kilito qui, en subtil sémiologue parle de «la force qui émane des paroles

---

(3) P. Pascon, «Mythes et croyances au Maroc» in : **30 ans de sociologie au Maroc.** B.E.S.M. n. 155 - 156 Janv. 1986. pp. 71 - 85.

(4) P. Pascon, «Historique du peuplement de Ouneim», in : **30 ans de sociologie au Maroc** p. 92.

(5) P. Pascon art. cit. p. 71.

(6) عبد الاحد السبتي، «أخبار المناقب ومناقب الاخبار» في : **التاريخ وأدب المناقب**، منشورات عكاظ، الرباط 1988 ص : 93 — 113.

(7) P. Bourdieu, en particulier : «Sur le pouvoir symbolique», **Annales, Economies, Sociétés, Civilisations,** n° 3 Mai - Juillet 1977, pp. 405 - 411.

(8) محمد القبلي، «حول بعض مضمرات التشوف»، في : **التاريخ وأدب المناقب**، منشورات عكاظ، الرباط 1988، ص 63 — 80.

[du saint]» et la décrit comme une «force qui dépasse la manière normale de comprendre le monde et les lois qui régissent les choses»[9].

* * *

Or, c'est justement en tant que cette force qui frappe les imaginations et qui pour cette raison même détermine les comportements que le symbole nous importe, et qu'il nous importe d'en analyser les mécanismes de fonctionnement.

Mais, déjà, qu'est-ce que cette «question du symbole» ? Il convient de préciser maintenant les termes de ce libellé. Lorsque je dis «la question du symbole», deux idées, deux lectures possibles - de par la formulation de cet énoncé - me traversent l'esprit :

1. Celle où «la question du symbole» est proposée comme la question **de** quelque chose, (la question du transport, la question des frontières algéro-marocaines, la question du Moyen-Orient, la question de la foi, etc...). C'est n'importe quelle question qui se dit question de quelque chose, qu'on dit encore : «le problème de...».
2. Celle où «la question du symbole» est proposée comme une question posée **par** quelqu'un, (exp. : «quelle heure est-il ?», «Quel est le nombre des victimes de Sabra et Chatilla ?»), soit n'importe quelle question qui requiert une information, qui demande réponse.

De fait, ce sont là deux aspects de la même question du symbole et sur / par le symbole ; ils s'impliquent mutuellement et parfois s'incluent l'un dans l'autre ; mais il convient de les examiner séparément comme deux choses distinctes.

Dans **le premier cas,** la question a un sens euphémique, et on s'attendrait à ce que, sous le libellé «la question du symbole», il soit traité du symbole, de ce en quoi il se constitue en question, savoir en quoi il consiste, sa constitution, sa structure interne et ses structures relationnelles avec les concepts compétitifs de son environnement dans le champs de la connaissance (principalement celui de signe, mais aussi ceux d'emblème, index, indice, icône etc.), son fonctionnement dans divers contextes etc. Bref, il s'agirait dans ce cas d'embrasser par l'analyse, les problèmes internes, techniques et théoriques qu'il pose en tant que **concept,** dans son harmonie conceptuelle, et dans ses antinomies - Mais aussi, les problématiques qu'il suggère au sujet de l'homme et de ses relations au monde.

Sans vouloir interrompre ce questionnement global pour un propos didactique sur le concept, il s'impose de marquer ici une halte - brève - pour prélever chez les théoriciens du symbole quelques éléments qui peuvent jeter de la lumière sur ce même questionnement ou aider à comprendre le dire d'al Bakri. Les linguistes, depuis Saussure, ont toujours abordé le symbole comme opposé au

---

(9) عبد الفتاح كليطو، «الولي والجمل» في التاريخ وأدب المناقب م. س. ص. 19 — 43.

signe linguistique, axant leur science sur ce dernier (commodité de sa définition : St / Sé) pour écarter le premier (le symbole). Hjelmslev dans ses **Prolégomènes**[10] ne le reprend à son compte que pour le réduire à «une grandeur de sémiotique mono-plane», eu égard à «la conformité» entre ses deux «plans» (symbolisant / symbolisé). C'est un «non-signe» par apposition au «signe» qui est une grandeur des sémiotiques bi ou pluriplanes. D'où la notion paradoxale de «systèmes semi-symboliques» qu'en tire l'Ecole de Paris, proche de Hjelmslev, (Greimas, Courtes). **Le Dictionnaire raisonné de la Théorie du Langage**»[11] (de la même Ecole) conseille dans son premier volume «d'éviter l'emploi de ce terme synchrétique et ambigu» avant de revenir dans son deuxième volume sur la notion de «symbole» uniquement au sujet de ce «conseil», afin de le justifier par le fait «des définitions si fortement divergentes» de cette notion, à cause des «contextes théoriques où elle apparaît». Mais la cause fondamentale demeure que «la relation entre les deux faces du symbole comporte au moins un rudiment de lien naturel», qui fait que «les symboles sont inaptes à constituer des systèmes» pendant que le caractère arbitraire du signe rend son analyse possible dans la «transparence de l'objectivité scientifique».

De ce «rudiment de lien naturel entre le signifiant et le signifié»[12], qu'un psychologue comme C.G. Jung nomme «quelque chose de plus» que la signification immédiate du concept, on a pu faire quelque chose de positif. Et d'abord, C.G. Jung lui-même batît toute sa théorie des archétypes là-dessus. Mais c'est chez un philosophe et logicien de la taille de Ch. S. Peirce[13], ou un psychanalyste comme J. Lacan[14] qu'on trouve les caractères les plus importants du symbole clairement dégagés et utilisés de manière constructive : pour l'un comme pour l'autre, mais chacun dans son vocabulaire propre; le symbole est «fondé dans» (Peirce) et «fonde» (Lacan) **la loi**, le consensus social ; et se distingue, en tant que lien spécifique, par son **activité** dynamique à la croisée de l'intellect (ou esprit) et de l'acte social, et celà, en outre, **indépendamment de la conscience claire** du sujet et **hors** la prise totale de sa **libre volonté**.

---

(10) L. Hjelmslev, **Prolégomènes d'une théorie du langage**, Minuit, 1971.

(11) A.J. Greimas & Courtes, **Le Dictionnaire raisonné de la théorie du langage**, Hachette, Volume I 1979, vol. II 1984, article «Symbole».

(12) F.G. Saussure, **Cours de Linguistique générale**, Payot 1972, p. 101.

(13) Ch. S. Peirce, **Philosophical Writing of Peirce**, Selected and edited with anintr. by Buchler, Dover Publications, Inc, New York, 1955, en particulier le ch. 7 sur la théorie du signe. Pour le caractère «actif, créatif» du symbole, p. 99 et p. 104 ; pour son caractère d'être «fondé dans / par la loi», p. 112 et suivi, voir aussi, pour «l'action» du symbole nommée parfos «Sémiosis», **Ecrits sur le signe** de Ch. S. Peirce réunis et traduits par G. Deledalle, Seuil 1978, p. 133 - 134.

(14) J.M. Lacan parle quelquefois du symbole (**Séminaire** I, Seuil 1975, pp. 65, 72, 94, etc) mais il utilise plus volontiers le concept d'«ordre symbolique». Sur «l'absence de maîtrise du sujet» qui le caractérise voir (entre autre) **Séminaire** I, p. 215, et sur sa relation à la loi : «l'ordre symbolique fonde les relations inter-humaines, et [il] s'appelle loi» (idem, p. 221).

Soit, maintenant, dans la citation proposée d'Al Bakri, la question de «l'Oasis de Sobrou» : d'en traiter consisterait à savoir ce qu'est cette oasis, à la situer géographiquement, à cerner ses relations avec les oasis et les peuplades voisines et, en paticulier, à expliquer d'un point de vue technique et topographique les raisons pour lesquelles l'accès à l'oasis Sobrou était problématique (quelques fois possible, d'autres fois impossible). Cela voudrait dire, qu'il faudrait traiter des méthodes de voyage et de repérage dans le désert à l'usage des bédouins de l'an 420 H., de leur connaissance de cette partie du désert qui se trouve à la limite de la zone habitée à cette époque (ou peut être extra-muros), du statut politique et idéologique de cette oasis de Sobrou et des oasis de manière générale ; bref, et puisqu'il s'agit de «limite», des techniques utilisées par les anciens musulmans pour marquer, pour maîtriser, voire concevoir la frontière de leur territoire.

On le voit, cette question relève des compétences de l'historien de la géographie du nord de l'Afrique, et peut-être du politologue. Or, et nous la présentons ici sans autre forme d'introduction, une réponse à cette gamme de questions se trouve, à point nommé, contenue pour l'essentiel dans une publication du spécialiste Christian Décobert sur «les oasis d'Egypte vues par les géographes arabes»[15] et où le nom de l'Oasis Sobrou ne figure ni dans le texte ni dans la carte dressée par l'auteur.

Par ailleurs, et dans une perspective confirmative de cette réponse, la lecture attentive du texte d'Al Bakri, si elle ne donne pas d'éléments formels pour nier l'existence d'une telle oasis, elle n'en fournit aucun qui en permette l'affirmation formelle. Cependant, le texte multiplie les indices qui font de cette Oasis Sobrou une configuration symbolique ayant trait à l'imaginaire de l'auteur, voire à l'imaginaire social de son époque, et au delà. Mais celà, nous y reviendrons.

* * *

Dans le **deuxième cas,** la question a un sens pragmatique ; c'est une «question» au sens littéral, elle est censée être précise et demander une réponse exacte. Et on s'attendrait à ce que, sous le libellé de mon propos, je formule la question précise que pose le symbole, n'importe lequel du reste, (ce qui laisse supposer que le symbole pose des questions), et à ce que je donne la réponse exacte à cette question, et si je ne le peux avec l'exactitude voulue, à donner pour le moins quelques éléments ou prémisses qui puissent aider à trouver cette réponse ; faute de quoi, il me serait demandé de fournir les raisons qui empêchent la réponse, voire la question elle-meme.

Or, quelle peut bien être la question que pose le symbole ? Est-ce que le symbole pose des questions ? Pose-t-il une seule question ou bien plusieurs ? Et tout d'abord est-ce que le symbole parle ? Car, comment poser des questions si on ne parle pas ? Quelle langue parle-t-il ? A qui s'adresse-t-il et qui s'adresse

---

(15) Christian Decobert, «Un espace prétexte : les oasis d'Egypte vues par les géolographes arabes», in **Studia Islamica,** n. 55, 1982, pp. 95 - 114.

à lui ? Des hommes comme nous ? Est-ce un entendement supra-naturel ? Ou est-ce simplement des symboles comme lui ? Sans nous enfoncer plus avant dans la fiction des langues du symbole nous nous en tiendrons à cette fiction-là qui nous tient «à la gorge», celle du langage humain, d'où, à proprement parler et selon Saussure tout au moins, le symbole est exclu, mais où, assurément, il occupe une «place» de choix. Ainsi, le symbole s'adresse à l'homme. L'homme use du symbole, s'y refère, s'y repère etc... Quelle question nous pose donc le symbole ? Plus j'y refléchis, moins je trouve de réponse autre que c'est lui-même : le symbole se pose à qui en use comme une question, voire comme une énigme. Mais, cela non plus, n'est pas tout à fait satisfaisant comme réponse, car il semble bien que le symbole se pose pour l'homme plutôt comme un repère, soit une sorte de réponse, et ainsi la question est à inverser : quelle question posons-nous au symbole ?.

Je reprends la citation d'Al Bakri : où se trouve l'Oasis de Sobrou ? Comment se peut-il qu'on y parvient quelques fois par hasard et jamais assurément ? S'il est aisé pour le géographe de la situer, ou d'en nier l'existence purement et simplement (ce qui est le cas en l'occurence), relégant le propos d'Al Bakri à ce sujet au rang de la fabulation ou de la fantaisie littéraire (pour «motiver» le lecteur)(16), nous ne pouvons, pour ce qui nous concerne, nous en accomoder. Et la question concrète et précise devient : pourquoi, d'où vient l'idée de ce lieu «pénard» qui «apparaît / disparaît» hors le pouvoir et le savoir du sujet ?

Il apparaît que si cette question en est une pour nous, c'est que, quelque part en notre tréfonds obscur, archaïque (mythique), elle réveille d'autres images et des questions auxquelles nous ne savons pas rester indifférents. Une sorte de rêve-repère du chez-soi idéal parfaitement heureux et parfaitement impossible, voire l'image du paradis que Le Livre miroite aux bien-heureux(17), le Lieu exact du désir innocent. Mais, innocence du désir, idéal impossible, est-ce du symbole, ça ?

Or, j'anticipe déjà sur ce que je dois dire à propos de la citation elle-même.

Le texte d'Al Bakri situe Sobrou «dans la partie la plus reculée du pays des oasis». Cette «partie la plus reculée» semble indiquer l'extrêmité externe du pays des oasis, les confins ; elle suggère essentiellement l'idée d'un éloignement **«extrême»** par rapport à un centre. Sa localisation contextuelle, telle qu'elle est donnée dans la linéarité du texte peut être décrite dans le schéma suivant :

---

(16) mot de **l'Encyclopédie de l'Islam** (art. Al-Djughrafia) et de Ch. Decobert (art. cit.)

(17) Le paradis est décrit à 107 fois dans le Coran : éléments palmiers (dattes), vignes (raisins, vin) rivières e sources (eau fraîcheur) ; femmes (assouvissement des désirs du corps - le paradis coranique est masculin, on l'a déjà dit).

Etapes		Localités	Caractéristiques
(1)	....	Aoujla	
	10 jours désert eau rare	↓	
(2)	....	Santarija	Berbères ; Chateaux ; Sources ; Fruits ;
	10 jours	↓	
(3)	....	Bahansi	Musulmans et coptes (rituel d'ibn Carna) ; ville fortifiée ; bazars : mosquées.
	10 jours	↓	
(4)	....	Arich	Sources thermales chaudes ; Fruits ; dattes.
	10 jours	↓	
(5)	....	Alfarfaroun	Coptes ; Villages nombreux ; Sources acides et autres ; Fruits ; dattes ; Ressources minières (alun ; vitriol)
	4 jours désert sans eau	↓	
(6)	....	Wah Dakhil	Chateaux (al kasr, el-kalamun, al kasaba) et villages nombreux ; ruisseaux, terres ensemensées, irrigation, fruits ; dattes. Marais salants, sel blanc, rouge, jaune, (pour exportation).
	3 jours	↓	
(7)	....	Wahaïn Kharijaïn	Limite du pays musulman
	6 jours	↓	
		Nubie	«On prétend que, dans la partie reculée du pays des oasis se trouve un canton nommé l'oasis de Sobrou...»

Ainsi, il y a le pays de Nubie, il est simplement mentionné, c'est le pays étranger. El il y a le pays des oasis : trois faits du texte aident le lecteur à se faire une première idée de Sebrou parmi ce pays.

a) Une vue d'ensemble oppose Sobrou à toutes les autres oasis par son caractère irréel et sa situation imprécise, pendant que les autres oasis sont décrites en termes réalistes et situées concrètement, avec mention de leur population, leur production etc.

b) La longueur des distances mentionnées (40 jours au total, sans compter les 6 jours qu'il faut pour parvenir au pays de Nubie), l'idée d'aridité du désert (1ère étape : eau rare, 5ème étape : sans eau, les autres étapes : sans indication), et l'absence d'orientation (N - S / E - O) pourtant utilisée pour décrire les autres itinéraires et localités font que le lecteur s'installe dans l'impression qu'à partir d'Aoujla le voyageur **s'enfonce dans un désert sans fin,** même s'il est ponctué par des agglomérations habitées, parfois mêmes riches et confortables.

c) L'onomastique des Oasis montre qu'il y a dans le texte une progression vers l'extra-muros : ainsi, les noms des quatre premières Oasis (Santarya,

Bahansi, Arich, Al Farfaroun) ont la structure de toponymes arabisés pendant que les deux derniers (Ouah Dakhel, Ouahaïn Kharijain) sont des attributs de la langue arabe (signifiant respectivement «interne» et «externe») portés en noms propres. «Interne» et «Externe» marquent l'enchaînement des Oasis portant ces noms à l'empire musulman, (il est possible de comprendre «externe» non comme «extérieur» - à l'empire - mais comme sa «face externe»). L'ensemble du pays des oasis fonctionne comme la frange de l'Empire musulman la plus éloignée du Centre (Fustat, probablement), et la progression (intrinsègue) des oasis vers une extrériorité absolue renforce cette idée et inscrit la description d'Al Bakri dans le cadre de la théorie iranienne des sept «Kishwars». Par delà les oasis d'Egypte, six jours de désert séparent l'empire musulman de la Nubie ; et ailleurs (sud-Ouest), le «désert du Petit Silence», ou, en un autre point, «le désert de la Grande Solitude» séparent le monde musulman des peuplades sub-sahariennes noires du Ghana.

Or, l'idée du «rien» qui se trouve par delà la limite, et qui se nomme «Silence, «Solitude» (= termes géographiques), cette idée du «Rien» est proprement insupportable : c'est la place «naturelle» pour situer le merveilleux. C'est dans cet espace du «Rien», du «Silence» et de la «Solitude» que se situe Sobrou. Dans le désert extrême, par delà l'extrême limite du «Maâmur».

Nous pénétrons dans l'oasis de Sobrou par l'unique citation reproduite plus haut du texte d'Al Bakri. Tout ce que nous en savons y est contenu, car plus loin dans le texte, il sera encore question de Sobrou, mais uniquement comme objet d'une quête sans résultat ; (nous y reviendrons car elle fournit quelques éléments à notre quête à nous sur la question du symbole).

Le texte de la citation fournit trois caractèristiques fondamentales de l'oasis Sobrou :

a) **Le faste** est la plus frappante de ces caractéristiques[18]. On y trouve «tout ce qu'on veut», (ça fait rêver !) et «les habitants jouissent de tous les biens de la vie» !. A Sobrou c'est le règne sur terre de l'abondance absolue et sans la moindre contrainte, (nulle mention du travail - irrigation, semence etc). Or, si tels sont bien les traits génériques du concept de paradis, la figure des houries (le féminin) manque d'être au rendez vous, et à priori, elle ne saurait tarder.

b) **La générosité** des habitants de Sobrou renforce la connotation paradisiaque de l'oasis. Elle n'est signalée qu'indirectement et par un seul détail : «s'il veut s'en retourner, ils le dirigent tout droit dans son pays»[19]. Les habitants de Sobrou ne font pas de leurs visiteurs des prisonniers, ils ne cherchent pas à les perdre dans le désert et surtout ils les font bénéficier de ce bien précieux dont ils sont les maîtres exclusifs : leur connaissance des chemins du désert.

---

(18) «انه يكون في بلادهم ما شاء وهم في أخصب عيش» ابو عبيد البكري، **المغرب**...

(19) «فاذا اراد الرجعة اروه صوب بلاده» ابو عبيد البكري، **المغرب**...

De fait, le caractère de la générosité est déjà implicitement dans les termes du faste qui y règne

c) La troisième caractéristique concerne **l'aspect fantômatique** de l'oasis : elle apparaît / disparaît hors le vouloir et le savoir de l'homme : jamais personne n'y atterrit exception faite de qui s'est égaré dans le désert, encore que rarement»[20].

De ne parvenir à cette oasis qu'en état d'égarement appelle la réplique logique que lorsqu'on la cherche on ne la trouve pas : cette réplique est développée effectivement dans la suite du texte sur deux pages, sous la forme du récit de deux cas (le cas de Rojama doublé de celui de Moqreb, qui a donné lieu à d'étranges aventures sur lesquelles nous reviendrons à l'instant).

Insister sur cet aspect fantômatique de Sobrou : il constitue le point nodal qui fait de cette citation le lieu de croisement avec notre intérêt pour le symbole / car, il y a dans le symbole quelque chose qui relève de cet aspect : quelque chose qui apparaît, qui semble réel, certain, concret, et qui, d'un coup. et dès qu'on essaie d'y toucher, s'évanouit : cette idée va être confirmée et éclaircie, à un niveau métaphorique, dans la suite du texte d'Al Bakri. De fait, l'articulation «symbole/inconscient» est complexe : la part flottante du symbole (évanouissement) est la part contenue en lui de l'inconscient (comme en la langue, en le corps, en la loi, etc.) et, en tant que cela, elle insère l'inconscient pour une certaine part dans l'ordre et dans le travail des symboles.

Mais, prenons le temps d'examiner deux hypothèses explicatives qui relèvent encore d'un ordre réaliste : ou bien cette oasis n'existe pas, ou bien elle existe.

Soit que Sobrou n'existe pas : un qui en aurait eu la vision, ou l'aurait inventée de toutes pièces, en crée le mythe et mobilise (ou invente) un voyage dont l'intérêt (pour nous) est de marquer par ses différentes étapes la configuration de son imaginaire, et par delà, de l'imaginaire arabe (thèmes récurrents des ruines, du butin et des mauvais esprits). Dans cette perspective, on peut supposer que cette oasis est de l'invention pure d'Al Bakri, ce qui serait appuyé par le fait que les textes auxquels se refère Ch. Decobert ne la citent pas ; mais la facture globale d'Al Bakri et de son texte nous empêche d'adopter cette hypothèse.

Soit que Sobrou existe : elle appartient à un territoire non soumis au pouvoir central de l'Empire islamique. Ce serait une oasis autonome et donc «gardée» : de telle sorte qu'on ne peut y parvenir que si on est attendu ou égaré, ce qui effectivement ne peut se produire que rarement et probablement n'arriver qu'au voyageur solitaire, non à une armée, (s'explique alors le rapport hospitalier à l'étranger).

Nota : A l'appui de cette hypothèse, on peut faire une nouvelle hypothèse sur la graphie du nom «Sobrou». Dans la carte de Ch. Decobert Sobrou ne

---

(20) «وانه بلد لا يقع عليه إلا من قد ضل في الصحراء في النادر من الزمن» ابو عبيد البكري، **المغرب**

figure pas, par contre figurent deux Oasis non mentionnées par Al Bakri : Baharia et Siwa. Cette dernière est connue et figure sur toutes les cartes comme le relai principal du pays du Ghana vers l'Egypte par la voie sub-saharienne. Sobrou peut être Siwa elle-même si on admet une erreur de transcription

ص ي و ى

ص ب ر و

Dans ce cas, la richesse et l'autonomie relative de Sobrou relèvent du réel géo-économique. Mais son aspect étrangement fantômatique ainsi que les aventures auxquelles elle donne lieu, doivent être nés à partir de l'erreur de transcription et relever du seul nom nouveau, inconnu, c'est-à-dire erroné de l'oasis. Mais dans ce cas aussi, le récit de ces aventures garde tout l'intérêt d'explorer l'imaginaire arabe de l'époque d'Al Bakri.

Il convient de signaler ici l'attitude spiritualiste : Dans «Irâm Dhâtu-l'Imad»[21] Jabran Khalil Jabran situe Irâm (qui présente quelque analogie avec Sobrou pour son aspect fantômatique)[22] «dans 'le quart désert' qui est le cœur de la péninsule [arabique], qu'aucune caravane ne foula jamais et que n'atteignirent que de rares individus depuis le début de l'Islam jusqu'à nos jours» p. 108). Pour lui, Irâm est le symbole ou l'essence par excellence de la chose spirituelle ; la spiritualité, matérialisée dans la métaphore de cette cité, étant la dernière vérité du sujet et de l'existence. Ainsi le débat centré sur le statut réel ou imaginaire de la cité conclut qu'Irâm relève de la réalité spirituelle qui existe au fond de chacun et «qu'on ne peut nier sans nier sa propre essence» (p. 114) : «Dis que les puissants de tous les temps ont bâti Irâm Dhâtu-l-Imâd à partir de ce qui s'est cristallisé et essentialisé des éléments de l'existence, ils ne l'ont pas voilée aux gens mais ce sont les gens qui ont voilé leur âme à elle».

* * *

Rojama b. Caïd Al Korri, selon le texte, est arrivé dans ce canton comme tout le monde : par hasard, égaré : une fois de retour chez lui il veut repartir mais n'y parvient pas. Aussi bien Moqreb organise-t-il une expédition en quête de la mystérieuse oasis. Une telle quête se déroule selon plusieurs étapes, dont nous traiterons suivant cinq moments qui nous semblent signifiants.

L'impuissance - L'initiateur de l'expédition est l'Emir Moqreb Ibn Madi (qu'Ibn Khaldoun cite sous le nom de Madi Ibn Moqreb) ; et si je lis bien ce

---

(21) جبران خليل جبران «إرام ذات العماد» في **البدائع والطرائف**، دار الاندلس، بيروت 1963 ص 101 — 125.

(22) Je remercie M. Chapoutot-Remadi pour avoir rappelé mon attention sur l'exemple de Irâm en relation précisément avec son côté fantomatique de Sobrou.

nom, «Moqreb» en arabe veut dire «celui qui rapproche», et même, il sonne à la manière des 99 attributs divins. Or, ce Moqreb ne «rapproche» rien lors de son expédition, il en revient même bredouille : l'expression du texte renvoie à l'idée d'impuissance : «il passa un temps considérable à parcourir le désert sans **qu'il pût** l'atteindre ; craignant (alors) d'épuiser ses vivres, il s'en retourna»(24).

L'impuissance devant l'objet de la quête, l'impossibilité de l'atteindre, de le trouver, d'y pénétrer et d'en jouir comme de pénétrer dans un espace réel d'une oasis réelle et de jouir de ses biens concrets institue cet objet comme justement hors le monde du réel. La voix qui parle derrière la plume d'Al Bakri, l'organon du texte, désigne du doigt (à l'intention du lecteur que nous sommes) l'espace où existe cette oasis comme un espace symbolique, et l'oasis elle même comme un symbole qui se déploie selon la métaphore du paradis coranique.

Puisque le symbole est justement ce qui ne peut être pénétré, possédé, maîtrisé une fois pour toutes, identifié en toute clarté, et ceci en raison de sa nature même, le symbole ne peut être un objet du réel immédiat, il renvoie à autre chose qu'à son corps de chose et, par ce renvoi précisément, participe à l'univers de cet «autre chose» qui est l'univers des symboles - l'ordre symbolique. Le symbole, par son économie propre, est un repère catégoriel de l'être, en deçà de la chose fétiche qui le figure. Ceci fait que, à s'entêter, à le traquer et à vouloir le saisir coûte que coûte, il s'évanouit derrière l'aveugle de l'immédiateté sensible de la chose fétiche. Or, un tel déplacement d'ordre et son caractère inconscient est peut-être le premier enseignement que nous puisse fournir le texte sur la nature du symbole.

Notons, avant de passer au moment suivant du récit, l'opposition, à première vue superflue, entre le nom de l'émir qui est positif et la recherche de l'oasis qui est négative. Cette opposition décryptée à la manière dont le sont les oppositions dans les matériaux du rêve devient signifiante : si nous lisions **Moqreb** («celui qui rapproche») comme son contraire : **Mobid** («celui qui éloigne») nous saurions tout de suite que le texte veut, nous enseigner que l'image de l'oasis fournie par la citation doit être décriptée sur un registre qui n'est pas celui du réel, (mais celui du symbolique). Or, s'il se trouvait que cette opposition n'est pas claire dans son message, et c'est probablement le cas, la suite du texte se charge d'en fournir d'autres, en chaîne, qui en assurent la validité - toutes commandées par cette opposition première du **nom** et de la mission qu'il est supposé chargé d'accomplir.

* * *

Les restes - L'épisode de la nuit sur la colline, sur le chemin du retour de l'expédition, est marqué par la découverte des ruines d'un édifice antique : Moqreb alourdit ses bêtes de gros chargements de briques de cuivre rouge avant

---

(24) «Après avoir passé un temps considérable à parcourir cette région sans découvrir ce qu'il cherchait, il craignit d'épuiser ses vivres et retourna sur ses pas» p. 39. (trad. de Slane).

de reprendre sa route. Parti donc pour l'oasis paradisiaque, l'émir en revient avec de pauvres restes !

Ces briques de cuivre rouge ne manquent pas de faire penser à Madinatu-NNuhas du conte merveilleux, construite en cuivre pour exhiber la puissance de l'homme et détruite pourtant (symboliquement : sommeil de ses habitants) pour punir l'orgueil qui en est à l'origine ; soit encore Iram qui, selon la légende «fût construit près d'Aden à l'image du paradis, par Shaddad b. Ad, mais, en châtiment de son orgueil, bientôt anéanti par une tornade et enseveli sous les sables»[25].

Cependant, quel rapport avec Moqreb ? Pourquoi s'empresse-t-il de prendre ces briques comme le bien le plus précieux ? Qu'est-ce que ça veut dire ? Pourquoi Moqreb s'empare-t-il des restes de la tempête du châtiment ?

Or, les «restes» c'est quoi ? débris, rebus, déchets. Oui. Mais dont on ne sait que faire et tellement que, quoi qu'on en fasse, on fait qu'on ne s'en sépare pas, ce qui est, de quelque manière, jalousement les garder. Les restes établissent entre nous et notre passé une passerelle qui garantit l'unité et l'identité de notre mémoire et de notre être et nous garantit contre l'oubli et l'abîme. De plus, ils témoignent **pour** nous, toujours, jamais **contre** nous, pour la raison de leur mutisme, et nous anoblissent à nos propres yeux. Et ils cristallisent (figent) notre fantasme de notre objet «petit-a» (Lacan). Mais sont des «restes» justement parce que l'objet «petit-a» y est inanimé et par conséquent permet que nous nous livrons là-dessus à tout acte de vandalisme et ce de surcroit, impunément. L'intérêt de garder (de prendre) les reste est précisement de nous éviter l'encombrement de l'objet «petit-a» lui-même, et aussi la punition, et ainsi de rendre possible la répétition mille fois du passage à l'acte.

Que Moqreb s'empare de ces briques le désigne comme l'orgueilleux qui reconstruirait «la ville de cuivre» à l'aide de ces briques et ainsi, sans doute, l'orgueilleux qui ne tarderait pas à être chatillé. Mais nous pouvons y voir aussi, par simple métonymie, qu'il s'apparente déjà à la ruine, dès le départ, lui qui se projetait, armé de son seul bras, maître du paradis. L'opposition nom (+) vs équipée (−) se développe en un paradigme d'oppositions : paradis vs restes ; non orgueil vs orgueil ; vie eternelle vs destruction, mort.

* * *

Les traces - Ce qu'on appellera l'épisode de la géante est déclenché par la découverte d'une **trace** suspecte de la part d'un habitant de Kharja qui en fait part à Moqreb lorsque celui-ci vient à passer par là.

L'épisode de la géante est une sorte de petit récit autonome à l'intérieur du récit global de l'aventure de Moqreb. La trace initiale conduira jusqu'à l'auteur de la trace par un procédé déductivo-inductif qui reproduit le modèle de l'enquête policière (avant l'heure). Cependant, lorsque l'auteur est découvert,

---

(25) Yakut, I. 212 - 6, cité par Montgomory Watt dans «Iram», in **Encyclopédie de l'Islam.**

il demeure - du moins en statut - une simple trace (le signifiant) d'autre chose qui résiste à l'identification (signifié flottant, énigmatique) et lui confère, de par cette **résistance,** une valeur de symbole.

Deux étapes en cette enquête, la première livre trois caractéristiques de l'auteur des traces :

a) Il s'agit d'un être géant : «ce sont des traces de pieds d'un homme tellement grand qu'il ne devait pas appartenir à notre race».

b) Il vient de nuit pour voler : s'il venait de jour, on l'aurait vu sans avoir besoin de le guetter de nuit. Et si ce n'était pas pour voler, il serait venu de jour, et l'auteur de la découverte des traces n'aurait pas trouvé que «presque toutes ses dattes étaient mangées».

c) C'est un être non identifiable : Une nuit qu'il revint dans le jardin (lieu du vol) alors qu'on le guette, on s'en aperçut à peine qu'il avait déjà pris la fuite «plus vite que le vent». «L'impossibilité d'identifier» a déjà été rencontrée plus haut, c'est même sous l'augure d'une telle problématique d'une oasis impossible à re-trouver que se déploie tout le texte.

La deuxième étape met en scène une capture - inutile - du géant. En effet, Moqreb, a l'idée, qui semble infaillible, de dresser une embuscade pour capturer le géant mais l'entreprise finit sur un échec puisque «le géant», (qui s'avère être une géante) une fois capturé, se tait ; puis, relaché afin d'être poursuivi il s'enfuit encore plus rapide que chevaux et chameaux de ses détracteurs, emportant avec lui son secret. Un tel échec remet en surface de manière plus probante l'opposition du nom de l'initiateur avec le fruit de son entreprise : Moqreb vs géante = celui qui rapproche vs celle qui s'éloigne ; l'opposition se joue au détriment du héros.

Par ailleurs, la faillite de l'embuscade est un redoublement de l'étape précédente qui a consisté à guetter le géant, et toute l'entreprise se laisse lire comme un redoublement de l'échec global de l'expédition à atteindre son but principal : Sobrou. Voici donc une oasis qui demeure simple mirage, une ville simples ruines, un géant simple trace et une capture simplement inutile. Moqreb sans nul doute figure le héros négatif type, et la stratégie du texte est de procurer des enseignements par anti-phrases. Aussi bien attendrons-nous avec intérêt la dernière leçon.

* * *

La gardienne du désert - Les descriptions et le récit même de la capture de la géante fournissent des éléments nouveaux pour l'interprétation symbolique : le géant est une femme «noire», «démesurée», au langage incompréhensible (indéchiffrable), et «ne répond à aucune langue connue d'eux».

Voici donc l'identité féminine qui faisait défaut à l'image du paradis : elle surgit d'un bond théâtral dans le texte. Sauf que le portrait qui en est dressé est inversé. Sans que le texte insiste sur sa laideur il ne donne pas un mot sur

sa beauté : elle est géante ; elle est noire ; et, loin d'être affectueuse, toute communication avec elle est rendue impossible par la faute d'une **langue** commune. Le mot **Jinn** pour la caractériser n'aurait pas été de trop, et même s'il n'est pas prononcé, il ne saurait tarder : la logique (implicite) de la structure d'opposition constructrice du texte suggère l'opposition **Janna / Jinn.** .

Dans la première partie de cet exposé, nous nous demandions quelle langue parle le symbole. Il semble bien qu'elle soit indéchiffrable, pour le moins dans l'immédiateté de son donné.

L'insistance sur la faute de communication comme cause incontournable de l'échec et aussi de l'inutilité de la capture enseigne pour la deuxième fois l'hétérogénéité des deux ordres du symbole et du réel. Le symbole (comme la langue de Saussure, ou le schéma de Hjelmslev), dans sa réalité dernière étant de l'ordre des formes pures (inconscientes) et se manifestant uniquement par son activité masquée ne peut être accessible au langage qui, dans sa matérialité immédiate et signifiante, et dans sa fonction de communication relève encore du réel.

* * *

Appendice du texte - Suivent cinq lignes d'Al Bakri comme en appendice du récit qu'il fait de ces «Gharaïb» avant d'entamer la description autrement plus «sérieuse» de la «route de Tripoli à Cabes». De fait, ces quelques lignes (que le traducteur sépare en un paragraphe autonome) constituent avec ce qui les précède une unité organique et l'expliquent : d'une certaine manière Al Bakri y articule le niveau symbolique au niveau du réel.

Le texte dit : هناك / là-bas : où est-ce ? De Slane traduit : «dans cette région» : est-ce la région de Kharja ? De Sobrou ? Le lecteur se représente uniquement de «vastes étendues de sables» insituables dans le désert, aux confins du monde. L'absence de repère dans le réel renvoie au repère symbolique et le désert lui-même est donné comme entité symbolique. Là-bas, dit le texte, se trouvent «Al-Djazaïr», soit, littéralement : «les îles», ce qui est la métaphore pour «ilôts de vie» que sont les «ouah» au milieu du désert. (Ouah vs désert). «îles» (dont peut être Ouah Sobrou) sont dites dans le texte riches (dattes et sources en nombre), mais inhabitées sinon par les **Jinn** dont on entend les sifflements éternels : émergence donc de la figure du **Jinn** qui fait présumer que toute la métonymie du récit ne fut déployée que pour reconstituer la métaphore antithétique (une Sobrou négative, règne des mauvais esprits) de celle donnée dans la citation du début de notre exposé (Sobrou positive, générosité et règne de la jouissance).

Mais une phrase plus loin, Al Bakri baisse le ton pour une direction plus rationnelle : «et peut-être est-ce là le repère de guerriers et de brigands du Soudan à l'affût d'une aubade contre les musulmans»[26]. Guerriers et brigands mêlés

(26) «وربما اقام بها غزاة السودان ولصوصهم لانتهاز الفرصة في المسلمين» أبو عبيد البكري»، **المغرب**...

constituent la masse compacte de l'ennemi, soit, donnée, ici en cati-mini, la parole propre de l'auteur : de ce côté nous, les bons, les musulmans, de l'autre côté les mauvais, les autres. D'un seul coup la géographie est resituée dans l'histoire et la fabulation dans l'ordre symbolique. La toute dernière phase indique bien, dans la froideur de style du géographe, le statut de cette bordure de l'Empire : à la fois un «no man's land» et un espace de confrontation puisqu'en dépit de sa richesse, il est deserté, «sauf par époque de disette où les hommes y viennent ramasser des dattes».

* * *

Pourquoi Al Bakri nous raconte-t-il tout celà ? Nous pourrions retenir l'hypothèse d'un Bakri littérateur plus que géographe, qui cherche à divertir et à motiver son lecteur par de telles anecdotes ; mais les autres géographes aussi insèrent l'anecdote comme s'il s'agissait là d'un trait du texte géographique ancien qui a trop souvent à traiter des choses «rèches» de la géographie.

La proposition de Christian Decobert sur le statut de la frontière en Islam mérite qu'on s'y arrête[27]. Le contenu de la notion de frontière varie parce que c'est là un espace idéologique par excellence. Ainsi, les oasis seront non habitées, ne recelant aucune ville, ou au contraire habitées et riches, selon qu'on appartienne à l'école orthodoxe d'Al Balkhi ou à l'école irakienne avec sa théorie des sept kishwars. Cependant, du temps d'al Bakri, l'opposition des deux écoles n'est plus aussi virulente. La notion de frontière est déjà formée, elle est conçue comme un espèce nécessaire à traverser pour l'échange (songer au pays du Ghana), mais «les fruits qui murissent pour personne, les troupeaux sauvages deviennent une sorte de thème obligé, de cliché que les géographes et les chroniqueurs se transmettent»[28].

Quelle que soit la vraie raison, s'il y en avait, pour nous qui lisons le texte comme texte, nous nous disons qu'à la frontière, il se passe des choses bizarres : qu'il soit repris à titre de texte fossile ou pas, le fragment que nous avons analysé suggère que la limite du territoire a dû être vécue par les gens, à une époque pas si reculée que çà, comme le danger même, l'ennemi mortel. De telle sorte que quiconque croit, en raison de son seul courage ou de la force de son bras, pouvoir y aller chercher le paradis n'en raménera que les affres de l'enfer. Rien de bon, sinon même rien du tout par delà la limite : en échos à la «Grande Solitude» dont parle Al-Bakri, il convient de rappeler l'expression populaire du «quart désert de l'univers»[29] - et que les Heddaoua disent être «la tête de l'homme» - «pourquoi ?» - «parce que personne ne peut savoir ce qu'il y a dedans».

---

(27) Ch. Décobert, art. cit.

(28) Ch. Décobert, art. cit. p. 109

(29) «الربع الخالي من الدنيا».

Mais par delà cette leçon qui est due uniquement à l'analyse multidimentionnelle du texte de référence, et à travers elle, nous voudrions suggérer d'y voir que, aux côtés de l'acquis récent au sein de la science historique concernant l'opposition «événement / structure», il faut retenir l'hypothèse d'invariants culturels qui structurent le champ de la conscience en dépit de leur nature inconsciente, et en dépit du changement de leur forme immédiate dans le temps : ces invariants sont à entendre comme des formes pures qui interviennent au niveu des fondements d'une société, c'est-à-dire dans la manière dont les formes sociales se font, se défont et se refont - soit dans l'émergence et le devenir de ce qu'on appelle «événement», et qui président, selon des lois propres, à l'avènement du texte qui se dit le raporter.

ḤĀRA ET MƏLLĀḤ :
LES MOTS, L'HISTOIRE ET L'INSTITUTION

(Toponymie et histoire)

Simon LEVY
Faculté des Lettres - Rabat

Durant tout le Protectorat, **Wād əl-Māləḥ** («la rivière salée») qui se jette à Moḥammadia(*) a porté, en français, le nom de **Oued Mellah :** contamination linguistique flagrante. La société coloniale connaissait la dichotomie **Médina,** (ville des musulmans) **Ville nouvelle** (européenne) et **Mellah** (ville des juifs). Il n'en fallait pas plus pour que les ingénieurs des Travaux publics inscrivent «**Mellah**» sur les bornes... Et c'est ainsi que, selon la terminologie sportive, «la «**côte de l'Oued Mellah a fait la décision**» dans maintes courses cyclistes...

Le mot **mellah** a obtenu la consécration du Petit Larousse : «quartier juif, au Maroc» (Ed. 1966, p. 644). L'usage du mot est effectivement limité au Maroc, et ignoré dans le reste du Maghreb. Le terme consacré pour «quartier juif» était **ḥāra** à Tunis, Djerba (D. Cohen), Alger, Tripoli, (W. Leslau), **dərb lihūd,** à Tlemcen et **šāraƐ** à Constantine (W. Marçais).

En fait le signifié «quartier juif», pour **Məllāḥ** est une extension de sens relativement récente - deux siècles environ. Si aujourd'hui tout quartier juif peut être appelé **Məllāḥ,** naguère le terme désignait un quartier juif fermé, protégé par des murailles, et pratiquement auto-administré, sous la houlette du **šeḫ əl-Məllāḥ** (juif), représentant l'autorité temporelle. Il était géré par un conseil de notables **heb. (maƐamād).** Pour tout procès entre juifs, le tribunal rabbinique était compétent. C'était la concrétisation territoriale du statut de **ḏimma,** reconnaissant aux juifs, contre paiement de la **jizia** (capitation), liberté religieuse et autonomie administrative.

Mais plusieurs villes n'avaient pas de mellah. Rabat, Salé, Tétouan n'en ont eu qu'en 1808. Tanger, Casablanca, Safi, El Jadida ont eu des quartiers à prédominance juive, mais pas de véritable mellah. Cependant le mot a fini par prendre le sens large de «quartier juif» remplaçant, au Maroc, **Ḥāra** ou **dərb lihud.** Il est vrai qu'au XXè siècle, l'autonomie administrative a perdu sa réalité concrète.

(*) Anciennement Fédala, à vingt-cinq kms de Casablanca.

Etymologie et politique

Mais qu'ont donc à voir les juifs avec ce terme dérivé, à l'évidence, de la racine ملح **malḥ** «sel» ? Ce mystère intrigait les voyageurs européens au début du XXè siècle. L'un d'eux crut trouver la solution dès 1902 à partir d'un hypothétique **Məllāḥ**, «lieu où l'on sale, saloir». Et il lançait l'explication : **«quartier des juifs forcés de saler les têtes des rebelles pour l'exposition publique»**. C'était l'explication de Budgett Meakin, à la fois exotique et épouvantable.

Nous n'avons trouvé nulle part ailleurs que les juifs aient eu cette macabre spécialité. Il est possible que l'auteur ait vu des têtes exposées à **Bab əj-jiāf**, à deux pas du Mellah de Fès. On peut même admettre à la rigueur qu'un pauvre hère du quartier ait été le complément logistique du bourreau... Mais de là à en faire une spécialité indélébile et le signifiant du quartier juif... L'explication a pourtant eu la vie dure. Elle fut reprise par Mercier (Archives Marocaines, VIII p. 167) et par un chercheur de renom comme W. Marçais (Tanger, p. 470). De là, sa fortune était assurée pour des décennies, diffusée y compris par certains enseignants... Elle était liée à une vision - celle des voyageurs occidentaux et des milieux juifs européens ; celle aussi des chancelleries occidentales. La misère des mellahs ou la situation des juifs, détachée de son contexte, était alors matière à compassion charitable (Alliance Israélite Universelle) - ou intéressée : prétexte à interventions répétées des puissances... L'étymologie de Budgett Meakin s'intégrait bien dans une vision misérabiliste du judaïsme marocain dont on oubliait qu'il avait, aussi, trouvé, au Maroc, un refuge aux heures - pas si lointaines - de l'Inquisition ibérique, et un statut préférable à celui des Juifs de certains pays d'Europe avant 1789... Bientôt, Vichy déploirait les fastes du «Statut des juifs», refusé, courageusement, par Mohammed V. L'antisémitisme des Croix de Feu ou de la Légion française des combattants, pétainiste, renforcerait, sans compassion cette fois, l'explication de Budgett Meakin.

Le «Mellah des Musulmans»

Et pourtant, le clef de cette étymologie était à portée de la main, du moins des chercheurs et arabisants. L'origine du mot était donnée, en toutes lettres, depuis le XIVème siècle, par Faḍl Allāh Al-Ɛomarī (mort en 1349) dans son **Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār** où, décrivant les deux agglomérations de Fès il énonçait : **«La seconde est la ville de Ḥoms dont le territoire est appelé Māllāḥ»**. En 1927, Gaudefroy Demombynes mettait le texte à la portée du public francophone en publiant sa traduction française sous le titre **l'Afrique moins l'Egypte** (voir p. 154). Le toponyme est aussi cité par Ibn Khaldoun (**«Mellah, camp» où on avait installé** la milice chrétienne, vers 1360 tr. De Slane, T IV, 353) et le texte était traduit depuis 1867. **Ḥoms** désignait, sous les Mérinides, le quartier militaire des archers sévillans, près du nouveau Dar al-Makhzen, dans ce qui est aujourd'hui Fès-Jdid. Cette milice fut dissoute vers 1325 (Bressolette

et Delarozière, p. 265). Plus tard les juifs furent installés dans le quartier. Le toponyme **Mǝllāḥ** est donc antérieur à l'établissement des juifs, à la fondation même de la nouvelle Fès, Fās-Jdid.

Il ne s'est spécialisé dans ce sens que plusieurs siècles plus tard. Jusqu'au XVIIè siècle on trouve l'expression **Mǝllāḥ al-Muslimīn** - opposée à **Mǝllāḥ lihūd** que l'on peut relever dans des chroniques d'auteurs juifs et musulmans. On lit ainsi sous la plume de SaƐdya Ibn Danan, pour l'année 1554, que les Turcs et Mulay Bu-Ḥassun entrèrent «**dans le Mǝllāḥ des Musulmans, en passant par le canal d'évacuation des eaux**»... (Vajda p. 11). Saul ben David Serero écrit (1616) : «la porte du **mǝllāḥ ǝl-msǝlmīn** (Vajda).

Pour Ezziani **(Ettorjmān al-moƐarib Ɛan duwāl al-masriq wal-maġrib),** Mulay Rasīd entra à Fès Jdid, en 1667, «**min as-ṣūr min nāḥiyat mǝllāḥ al-muslimīn**»(*). Cette acception s'est perdue, remplacée par le terme générique de **Fès-Jdid** regroupant différents quartiers (Sidi Bu-NāfāƐ, Zǝ bbāla, Mulay Ɛabdallāh...).

Le Mellah, dans d'autres villes.

Cependant, au XVIe siècle les Saadiens transféraient la capitale à Marrakech ; cela supposait un afflux de population, juive entre autres. En 1547, Diego de Torres décrit deux quartiers juifs **(juderías)** de mille habitants chacune. La population juive passe à 6000 âmes sous Ɛabdallāh al-ġālib billāh. Pour les regrouper, le Sultan crée un quartier qui portera le nom de Mǝllāḥ, par analogie avec celui de Fès. Le même phénomène se reproduit sous Mulay IsmaƐil à Meknès : l'ancienne rue juive des Qnōṭ, dans le quartier Tizimi, se revéle trop étroite pour les juifs qui arrivent, nombreux, de Fès, Sefrou et Zawya de Dila... En 1682 un Mellah leur est concédé. (J. Toledano).

En 1808, dans un climat social et politique tendu (problèmes des exportations de denrées, de hausse des prix, montée du wahhabisme, crainte d'une invasion napoléonienne) Mulay Slimān - qui ne peut être taxé d'intolérance ou de fanatisme - décrète la création des Mellahs de Rabat, Salé et Tétouan.

Désormais, projeté hors de son contexte initial, le terme n'aura plus que le sens de quartier juif protégé par une enceinte. Largement diffusé, il s'appliquera à tout quartier où se concentrent les juifs autour de leurs synagogues, boucheries rituelles et autres institutions ; qu'il soit entouré ou non d'une enceinte.

Qu'en est-il de Ḥara ?

Avant «Mellah», le quartier juif pouvait porter le nom de «**Ḥāra**», au Maroc comme dans d'autres contrées du Maghreb. (En Espagne musulmane : **Rabaḍ al-yahūd**). A Rabat, où le Mellah est, somme toute, récent, la vieille génération musulmane se souvient du mot **Ḥara** ; Brunot cite **ḥārt ǝl-mǝllāḥ**, et pour Salé

(*) «par la muraille de côté du **mellah** des musulmans»

ḥārt lihūd. Dans le parler juif de Fès, le sens de **ḥāra** n'est plus que «lieu lointain». Mais une formule d'incantation contre le mauvais œil reste explicite : **Ɛīn əz-zār o-zzāra / u-ssakən fəlḥāra**[1] («œil du voisin et de la voisine et de l'habitant du quartier (juif)»). Au XIX[e] siècle Foucauld relevait encore dans la vallée du Dra «Ait Seddrat-**el-Ḥara**», et dans celle du Ziz, «Taderoucht - **el Ḥara**, petits **qsur** avec des populations de trois et vingt familles juives. Mais finalement **Məllāḥ** a évincé **ḥāra** parce qu'il était plus précis, spécifique. **Ḥāra** restait en effet, ambigu : à Marrakech il désignait, au début du siècle, le quartier des lépreux (Deverdun). Ailleurs il avait gardé des vestiges de son sens premier : «quartier» ; à Rabat-Salé on sentait le besoin d'y adjoindre un déteminatif pour désigner le quartier juif (voir supra).

Məllah était en outre apparu dans les capitales impériales, ce qui lui assurait une diffusion nationale.

Des Almohades aux Mérinides

Pourquoi donc la capitale mérinide s'est-elle dotée d'un Mellah emmuraillé ? Pour le comprendre il faut lire les lignes et interlignes de l'histoire écrite, effectuer un **flash back**, rapide sur les cinq siècles précédents.

Fès avait, dès sa création, une forte minorité juive (voir El Bekri : **Fās, blād bla nās...**). Elle vivait dans le quartier **Aġlān** près de Bāb Ḥisn Sa Ɛdūn, au nord de la ville (voir Lévi-Provençal, **La fondation de Fès** pp. 38, 39, 49). Communauté active, cultivée et renommée pour ses écoles talmudiques. Survient la réforme almohade : rejet du malékisme, rigorisme militant ; «**on n'accorde plus de ḏimma**» écrit l-Marrākušī. Traduction : les juifs doivent se convertir à l'Islam, ou partir. Au début sans doute, durant la guerre contre les Almoravides, cela s'accompagne de persécutions, de violences. Mais les conversions ne prennent du moins au départ qu'un aspect extérieur. Les juifs conservent croyances et pratiques, en privé ; même sous l'almohadisme musclé d'Abdelmoumen, aucune Inquisition n'a contrôlé la foi des néo-musulmans. Vers 1160, la famille de Mošé ben Maimūn (Maimonide) fuyant Cordoue, la guerre et les violences, se réfugie à Fès, conquise par les Almohades depuis 1145. La population juive-néo-musulmane - vit une crise de conscience : faut-il préférer le martyr à cette situation de «double affiliation» ? C'est ce qu'un rabbin, loin de pays, a conseillé. Maimonide répond dans **Iggeret Ha-šemad - l'Epître sur la persécution** (1162 - 63) - que l'homme contraint est absout par l'Ecriture, comme la jeune fille violée, victime innocente ; les juifs peuvent reconnaître l'Islam, en parole, mais ils doivent appliquer, parmi les commandements de la Torah, tout ce qu'ils peuvent. Il résume la situation en une phrase significative «**on n'a jamais vu une persécution aussi merveilleuse où l'on ne vous impose que des paroles**» (Maimonide, Epîtres, trad Jean de Hulster, 38 - 39).

---

(1) /z/ = /j/ dans le parler juif de Fès ( )

Cette situation durera un siècle. En fait, elle sera institutionnalisée sous Ya&qūb al-Mansur (1184 - 1199) qui imposera aux néo-musulmans un costume spécial malséant, modifié par son fils An-Nasir (1199 - 1214). C'est al Marrākušī qui rapporte le fait en attribuant à Ya&qūb al-Mansūr la justification suivante : **«Si j'étais sûr de leur Islam, je les aurais laissés se mêler aux musulmans par le mariage et dans tous les domaines ; si j'étais assuré de leur infidélité, j'aurais fait exécuter leurs hommes, réduit leur progéniture en esclavage, et donné leurs biens en butin aux musulmans. Mais je ne puis me prononcer à leur sujet».**

En fait, l'attribution d'un vêtement spécial (**Šikla**) constituait une reconnaissance du fait juif, un compromis qui ménageait le dogme almohade. D'autres éléments, surtout durant la décadence de la dynastie confirment cette reconnaissance **de facto** (voir Simon LEVY, **Maimonide et l'Histoire du judaïsme marocain).**

Paradoxalement, l'habit spécial permit aux juifs d'éviter les difficultés et dangers d'une clandestinité qui aurait rendu ardue la transmission de leur religion aux jeunes enfants. «Protégés» par le fait que pour tout le monde ils étaient **yahud,** ils ont traversé le siècle almohade sous une double identité. [On connaît le cas d'un groupe de marranes du Nord du Portugal, qui ont conservé leur identité juive dans un village isolé, parce que, bien que convertis officiellement au christianisme, leur groupe était resté «**os judeos**» pour le reste de la population (voir Caro Baroja).]

La Dimma rétablie : réactions diverses

Les Mérinides arrivés au pouvoir à la moitié du XIIIe siècle, rétablirent le malékisme, la **dimma,** et la **jizia,** qu'ils affectèrent à des œuvres charitables - ce qui pouvait - calmer les scrupules de certains milieux musulmans. Mais la mesure ne manquait pas d'audace, car en dernière analyse, elle autorisait à rompre avec l'Islam une population à la foi, certes, problématique, mais considérée comme musulmane depuis plusieurs générations !... Il y avait de quoi scandaliser plus d'un vieux-musulman, de quoi créer un grave malaise dans une ville comme Fès où les néo-musulmans étaient fort nombreux. Une partie de ces derniers s'était, avec le temps, complètement identifiée à l'Islam. D'autres étaient partagées entre deux identités(2). Les tiraillements, la méfiance entre juifs, néo-musulmans, et vieux-musulmans ne pouvaient qu'aller en empirant. Le 2 Chaoual 674 - soit au lendemain du jeûne du Ramadan - les heurts tournèrent à l'émeute, obligeant le Sultan Abu Yūsuf «**à monter à cheval pour arrêter le massacre en faisant publier l'ordre formel de ne point approcher des quartiers juifs**» (**Rawḍ al-Qirṭās,** trad. Beaumier, p. 459). Ces quartiers juifs étaient encore situés à Fās al-Bāli. Durant cette période l'animosité entre juifs,

(2) David Corcos (**The Jews of Morocco under the Marinides** - JQR. Vol 55, p. 57) rapporte le cas de trois juifs marocains réfugiés en Aragon, vers 1280, et qui, loin des pressions de leurs milieu, choisirent l'Islam - D'après Jean René, actes de Jaime 1er, Pedro II et Alfonso III, Rois d'Aragon concernant les juifs 1213 - 1291 ; REJ. Vol. XIV, 1912 p. 71).

néo-musulmans (surnommés **mohājirīn** par les uns, **bəldīyīn** par les autres), et vieux-musulmans ne se calmait pas. Elle a laissé des traces (voir les querelles autour de la **Qisariya** entre **bəldīyīn** et vieux-musulmans qui dureront plusieurs siècles)[3].

Mais Sultans et grands du royaume avaient à leur service, des argentiers, commis et favoris juifs. la **dimma** rétablie, garantie par l'Etat, n'empêchait pas une animosité - dans certains milieux - dont l'impact est sensible dans les écrits d'époque : pamphlets contre le rôle des juifs dans les métiers de l'or, récriminations d'Al-Jaznāy (**Zahrat al-ās**) répétition systématique de la formule **laƐanahum allah** «que Dieu maudisse» chez Ibn abi zarƐ, Ibn Marzūq, Ibn Ɛidārī...

Dans cette ambiance, l'attribution aux juifs d'un quartier séparé, protégé par des murailles et proche du Palais était une solution aussi bien pour les juifs que pour leurs anciens correligionnaire **bƐldiyīn** ; les deux groupes y gagnaient, les uns en sécurité, les autres en tranquillité d'esprit.

Cependant, en Médina, l'effervescence allait croître avec la prise de Sebta par les portugais (1415) et la découverte du tombeau d'Idris II en 1437. La date exacte du relogement des juifs au Mellah est problématique : Il se situe entre 1325 et 1438. Les opinions sont partagées. David Corcos pense que le transfert date de la découverte du tombeau, la ville étant devenue «sainte». Léon l'Africain, suivi par Massignon (p. 227) place se transfert antérieurement, sous Abu SaƐīd Ɛuṭmān III (1398 - 1421). On peut penser aussi que l'installation s'est faite en plusieurs fois. Le seul document daté serait, selon R. Abner Hasserfati (**Yaḥas Fās**), un acte de vente immobilier de 1438.

Une datation basse expliquerait l'oubli du toponyme **Homs.** Celui-ci était vraisemblablement sorti de l'usage courant lorsque les juifs prirent la succession, tardive, des archers. Mais l'argument reste assez frêle. Toute la toponymie du Faubourg a d'ailleurs évolué. Au départ il y avait **Al Madīna al-Beiḍa** (Dar al Maḫzen), **Rabaḍ ənnsāra** (caserne des mercenaires chrétiens) et Ḥoms (ou Hims ; voir Le Tourneau, p. 65). Ceci au début du XIVe siècle. On en vient ensuite à **Məllāḥ əl msəlmīn,** opposé à **Məllāḥ əl yahūd** (ou **lihūd**), subdivision de l'opposition ville **(Mdina)** / Faubourg **(Məllāḥ)** qui annonce Fās əl-Bāli / Fā-Jdīd. **Məllāḥ** a perdu, sans doute, ses qualificatifs devenus superflus à mesure que l'ancien **Rabaḍ ən-nsāra,** occupé par des civils, est devenu une urbanisation stable, avec des quartiers (zəbbāla, Lalla Ġrība...) englobée sous le générique Fās Jdīd. On a finalement la trilogie **Mdīna (Fās əl-Bāli** étant moins pratique) **Fas Jdid, Məllāḥ** (sans plus : quartier juif)[4].

---

(3) Voir CICAR, Norman : **Société et vie politique à Fès sous les premiers Alaouites** ; Hesp. 1978 - 79. GARCIA ARENAL, M : **Les beldiyyîn de Fès, un groupe néo-musulman** d'origine juive. Studia Islamica, 66 (1987).

(4) Après 1912, la Ville Nouvelle - européenne - portera le nom de **Dar Dbibaġ**, du nom d'un ancien Palais du Mahzen, et plus récemment, l'appellation calque : Blād əjjdīda.

Variations sur la racine m.l.ḥ.

Revenons à notre point de départ : pourquoi donc ce lieu portait-il un nom dérivé de Məlḥ ? Une fois les élucubrations sur le «salage des têtes de rebelles» écartées, la question se repose d'elle même. Bressolette et Delarozière, apparemment peu convaincus, écrivent : «**Le nom de Ḥims fut changé en Mellah à la suite, croit-on, de la découverte d'une source salée**». Or Hims est postérieur à Məllāḥ (voir Al-Ɛomari, ci-dessus). G.S. Colin (Ency. Islam III, 523) proposait aussi «source salée» ou «saline». «Source salée» fait bon marché de la morphologie : **māləḥ - Ɛīn** ou **wād - n'est pas Məllāḥ** dont le schème à gémination (factitif) évoque un nom de métier (CvCCāC : **dəhhāb, nəjjār)** ou d'instrument (**ziyyār ; fərrāḥ**)[5]

Les dictionnaires classiques donnent مَلاَّحَة, **mallāḥa**, pour «salière» ou «saline» et ملاّح **mallāḥ** «celui qui exploite la saline, ou vend du sel» (Lisān al-Ɛarab). Idrissi employait **mallāḥa** pour «saline» (**Nuzhat al-muštāq**... p. 2). C'est le terme en usage en arabe marocain pour «salière». S'il s'agissait d'un «groupement ou corporation de saulniers» on aurait plutôt, selon l'usage marocain **məllāḥīn**, sur le modèle **dəbbāġīn, səkkākīn, nəjjārin**... L'arabe andalou, dont les liens historiques avec les parlers marocains pré-hilaliens sont établis, peut nous mettre sur la bonne voie. Le dictionnaire d'arabe grenadin de Pedro de Alcalá (1492) donne, p. 391, l. 3, sub **salina** (saline) **maláha ;** l.35 **sub salero para tener sal** (salière) : **xaléro** hispanisme pour **salero)** et, l. 36, sub **salero : malláh.**

Le terme «**salero**» sans la précision du premier («pour contenir le sel») peut avoir un autre sens : «**lieu ou magasin où l'on garde le sel**») esp.Sitio o almacén donde se guarda la sal.Dict. **Casares,** p. 749).

Le sel gemme dans la région de Fès n'est pas rare ; on voit de temps en temps un âne lécher voluptueusement une pierre salée encastrée dans un vieux mur. Entre la ville et jbel Zalaġ coule **wād əl-māləh.** Au début du siècle, au **Sūq əl ḥmis,** extra muros, on vendait «**le sel gemme extrait des carrières situées sur les flancs du jbel Tġat** (Le Tourneau p. 392). Le **Rawḍ al-qirṭās** (début du XIV[e] siècle) parle des salines «**situées à six milles de la ville ; ces mines occupent un terrain de dix huit milles et sont comprises entre le hameau de Chabty et l'Oued Mesker**» (Trad Beaumier, p. 39). Ce sel était vendu à Fès et «**souvent même les marchands ne pouvaient s'en défaire tant l'abondance était grande**» (ibid. p. 40).

Extrapolons : on voit mal les saulniers, remporter leurs lourds fardeaux... Un terrain vague, aux portes de l'ancienne ville, fait donc office de dépôt : il gardera son nom de **Məllāḥ.**[6].

---

(5) Successivement 'doreur', 'menuisier', 'étau', 'terrine à cuire le pain'.

(6) Voir LEVY Simon, **Parlers arabes des juifs du Maroc, particularités et emprunts - Etude historique, socio-linguistique et de géographie dialectale,** Thèse de Doctorat d'Etat - Paris VIII ; 1990 - 1820 pp. particulièrement IIème Partie, chap. I, «Parler de Fès» et Glossaire, sub ḥāra et məllāḥ.

Ouvrages cités

ALCALA, Pedro de, **Arte para ligeramente saber la lengua aràviga,** enmendada y añadida y segundamente imprimida. Ed. de Pauli de Lagarde sous le titre **Petri hispani de lingua arabica, libri duo,** Göttingen, 1883, 436 pp.

BRESSOLETTE, Henri et DELAROZIERE, Jean : «Fes-Jedid, de sa fondation au milieu du XXè siècle». **Hesperis-Tamuda,** 1982 - 1983, pp. 245 - 318.

BRUNOT, Louis : **Textes arabes de Rabat.** Tome I. Textes, transcription et traduction annotée. Paris, 1931 - XXX + 207 pp. Tome II. Glossaire, Paris, 1952. XVIII + 834 pp.

[AL] BEKRI, Abu ƐObeid ƐAbdallah : **Kitāb al-muġrib fi ḏikr bilād ifrīqīa wal-maġrib (plus connu sous le titre : Al masalik w-a-mamalik)** - Trad. / De Slane, sous le titre : **Description de l'Afrique.** Paris - Alger, 1913 - 405 + 212 pp.

BUDGETT, Meakin : **The Moors, a comprehensive description.** Londres, 1902, XXII + 503.

CARO BAROJA, Julio : **Los judíos en la España moderna y contemporánea,** 3 vols., Madrid, 1961.

CASARES, Julio : **Diccionario ideológico de la lengua española.** Barcelona, 2e ed. 1959. LXXV + 482 + 887 pp.

CIGAR, Norman : «Société et vie politique à Fès sous les premiers Alawites (1660 - 1830)». **Hesperis-Tamuda,** 1978 - 79 pp. 93 - 172.

COHEN, David : **Le parler arabe des juifs de Tunis. Tome I : Textes et documents linguistiques et ethnographiques.** Mouton, Paris, 1964. 177 pp.

COLIN, Georges S. : Art. «'Maroc'. Aperçu linguistique», in **Encyclopédie de l'Islam.** Paris, Klinsieck 1936 - T. III, pp. 333 - 340.

CORCOS, David, «The jews under the Marinides», **Jewish Quarterly Review,** vol. 54, 1963 - 1964, pp. 271 - 287 ; vol. 55, 1964 - 1965, pp. 53 - 83 et 138 - 150.

DE FOUCAULD, Charles, **Reconnaissance au Maroc (1883 - 1884).** Paris, 1884/1934, 403 pp.

DEMOMBYNES, Gaudefroy, **L'Afrique moins l'Egypte,** trad. annotée de **Masālik al abṣār fi mamālik al amṣār** de Ibn Faḍl Allah Al Ɛomari (écrit entre 1342 et 1349) Paris, 1927.

DEVERDUN, Gaston : **Marrakech, des origines à 1912.** Rabat, 1959, t. I (Texte XVIII + 610 pp) ; t. II. (Biblio. index pl. 110 pp.), Rabat, 1966.

Encyclopédie de l'Islam : Edition de 1913 ; Leyde - Paris, 4 vols. + supplément. Nouvelle Ed. 1975 - 1985, de la lettre A à MAHI.

EZZIANI : **Ettorjmān al-moƐarib Ɛan duwāl al-mašriq wal-magrib.** pub. et trad. Houdas ; Paris, 1886 - IX + 216 108 pp.

GARCIA ARENAL, ,Mercedes : «Les beldiyyin de Fès un groupe néo-musulman d'origine juive». **Studia Islamica,** (fasc). 66. (1987).

IBN KHALDOUN, **Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale,** traduite par le Baron Slane. Nouvelle Ed., 4 vol., Paris, 1934.

IBN MARZUQ, Ed. lévi-Provençal, E. «(Un nouveau texte d'histoire mérinide : Le «Musnad» d'Ibn Marzuq)». **Hesperis,** 1925, 1er tr. pp. 1 - 82.

IBN ƐIḎĀRĪ AL-MARRĀKUŠI : **al Bayān al muġrib fi iḫtisār aḫbār mulūk al andalus wa-l-maġrib.** Trad. esp. Ambrosio Huici Miranda ; Tetouan, 1953. 2 vol. (342 + 384 pp.)

(AL) IDRISSI, **Kitāb nuzhat al-muštāq fi iḫtirāq al-afāq.** Publié par Henri Perez, Alger, 1957, V p + 142 pp.

(Al) Jaznay, Hasan : **Kitāb zahrat al ās fī binā madīnat fās.** Ed Bel ; Alger, 1923

LEON L'AFRICAIN : **Description de l'Afrique,** Nouvelle ed. Traduite de l'italien par A. Epaulard. 2 vol. Paris, 1956.

LESLAU, Wolf : «Hebrew elements in the judeo-arabic dialect of Fez.» **Jewish Quarterly Review,** vol. 36, (1945), pp. 61 - 78.

LE TOURNEAU, Roger : **Fès avant le Protectorat,** Pub. IHEM, Casablanca, 1949. 668 pp.

LEVI-PROVENÇAL, Evariste : «La fondation de Fès» - **Annales de l'Institut d'Etudes orientales de la Fac. des lettres d'Alger,** IV, 1938, pp. 23 - 53.

LEVY, Simon : «Maïmonide et l'histoire du judaïsme marocain», in **Maïmonide** Colloque du 22 dec. 1986. Casablanca. Conseil des communauté israélites du Maroc, pp. 83 - 108,

LEVY, Simon, **Parlers arabes des Juifs du Maroc : particularités et emprunts-Etude historique, socio-linguistique et de géographie dialectale.** Thèse de Doctorat d'Etat ; Paris VIII, 1990 - 1820 pp.

MAIMONIDE, Moïse : **Epîtres,** trad. Jean de Hulster, Ed. Verdier, Lagrasse, 1983 - 195 pp.

MARÇAIS, William : **Textes arabes de Tanger.** Transcription, traduction annotée, glossaire - Paris, 1911 - 505 pp.

(AL) MARRAKUŠI, Ɛabdelwaḥed : **Al muƐjib fi talḫis aḫbār al maġrib** Dar el Kitāb, Casablanca, 1978 - 568 pp.

MASSIGNON, Louis ; **Le Maroc dans les premières années du XVI[e] siècles.**

Tableau géographiques d'après léon l'Africain. Alger, 1906. (XVIII + 360 pp. XXX cartes).

Rawḍ al-qirṭās : **Roudh el kartas, Histoire des souverains du Maghreb - Espagne et Maroc - et annales de la ville de Fès,** traduit de l'arabe par A. Beaumier, vice consul de France à Rabat et Salé. Paris, 1860, 576 pp.

TOLEDANO, Joseph : **Le temps du Mellah.** Jérusalem, 1982 - 374 pp.

VAJDA, Georges : «Un recueil de textes historiques judéo-marocains» **Hesperis,** 1984, 3è - 4è tr. 1949, 1er - 2è tr. et **Collection Hesperis**, Paris, Larose 1951. 108 pp. Le texte original en hébreu et judéo-arabe est le manuscrit hébreu 1425 de la Bibliothèque Nationale de paris.

ENTRE L'HISTOIRE ET LA LITTERATURE : LE RECIT HAGIOGRAPHIQUE

Abdelmajid ZEGGAF
Faculté des Lettres - Rabat

Nombreux sont les récits qui entretiennent des rapports variés avec l'histoire. L'hagiographie en est un. Dans un pays où les documents historiques sont rares, elle constitue même une bonne source documentaire. L'hagiographie est elle alors un document historique sûr ou un discours sur l'histoire ?

Donnons en d'abord une définition. L'hagiographie est un récit racontant la vie et les mérites d'un individu promu au rang des saints.

Deux remarques se dégagent de cette définition :

1. L'hagiographie est un récit **apologétique** d'un individu, c'est donc un discours peu soucieux de vérité objective.
2. Ce récit a une visée : il s'agit de promouvoir un individu, homme ou femme au rang des hommes vertueux ; il a donc un caractère **sacré**.

Prise sous cet angle, l'hagiographie pourrait donner l'illusion d'être un simple récit littéraire semblable à d'autres récits de fiction. Cependant elle appartient à l'histoire. Comment ? Quels types de traitement fait-elle subir à l'histoire ?

Les remarques qui suivent prennent l'ouvrage d'At-Tadili : **At-Tashawwuf ila Rijal At-Taṣawwuf**[1] comme un corpus de référence.

I - LE BUT DE L'HAGIOGRAPHIE :

Rédigé en 617 h / 1220, l'ouvrage d'At-Tadili a connu un grand succès. Il s'agit pour l'auteur, un juge almohade, de recenser dans ce volume de 227 récits, les hommes et les femmes vertueux ayant vécu dans le sud marocain avant et pendant la vie de l'hagiographe. Ce sont donc des biographies de saints et de savants vivant sous les dynasties almohade et almoravide (XI°, XII° s) où le sufisme surtout se répandit passant de l'Orient au Maghreb par l'intermédiaire d'al-Andalus et de l'Ifriqiya, favorisé par la pensée d'Al-Ghazali propagée par Ibn Toumert.

(1) At-Tadili : **At-Tashawwuf ila Rijal at-Tasawwuf**,éd. A. Toufiq, Faculté des Lettres, Rabat, 1984.

Comme beaucoup de corpus hagiograhiques, cet ouvrage obéit à une écriture arabe et à un genre spécifique. C'est en même temps une forme d'écriture qui prend l'allure d'un récit biographique, historique, juridique.... où se mêlent l'oral, l'écrit et parfois la poésie. C'est également un récit traversé par plusieurs voix provenant de plusieurs savoirs : voix du narrateur, voix des transmetteurs, voix des groupes sociaux. Cependant malgré son caractère composite, il n'en demeure pas moins qu'il reste un genre autonome reconnaissable.

L'intention de At-Tadili, si nous lisons simplement l'introduction de son ouvrage, n'est pas de faire œuvre d'historien mais de faire œuvre pie. Il n'a pas bien sûr mentionné tous les saints de son temps. Pourquoi n'a-t-il pas «parlé» de certaines figures importantes et qui lui étaient cependant contemporaines ? Nous savons que At-Tadili, en tant que cadi appartient à une tribu, les Masmuda, qui est en rebellion contre le pouvoir almohade et ce, dès l'instauration de celui-ci. L'époque où il a rédigé son ouvrage est une période de crises économique (famines...) et politique. En 609 h les Almohades ont subi une irrémédiable défaite à Las Navas de Tolosa devant la coalition chrétienne. Dès 620 h des troubles ouverts et rébellions, à Fès, et dans le sud du pays harcèlent le pouvoir d'Ibn Toumert.

Ces conditions historiques précises, les silences ou les «oublis» d'At-Tadili sont clairement analysés par M. Kably[2]. Cependant, ces conditions politiques et sociales sont **externes** aux récits eux-mêmes. Ceux-ci ne traitent pas directement de ces événements, ils y font parfois allusion, car l'hagiographie traite autrement l'histoire, la tenant souvent à l'écart. Comme dit M. de Certeau : «l'hagiographie se réfère, non pas essentiellement à ce qui s'est passé, comme le fait l'histoire, mais à ce qui est exemplaire»[3]. En effet, le récit de la vie d'un saint est un genre littéraire, autonome ayant ses propres lois d'organisation et sa thématique particulière. Il se présente la plupart du temps comme une narration fragmentaire ancrée à la fois dans le social et dans le sacré, c'est un modèle de narration qui se distingue du récit purement historique et du récit de fiction comme le conte ou le mythe.

Au niveau de sa forme, l'hagiographie se singularise par l'écho de la tradition orale constamment rappelée à travers la chaîne des transmetteurs (= al-isnad) garants de l'authenticité des récits. Cette chaîne de transmission témoigne de la véracité des faits et des actions du saint.

Au niveau de son contenu, l'hagiographie est un discours, c'est-à-dire des paroles rapportées et articulées en récit dont la visée est l'édification ou action d'éclairer et d'instruire le croyant. L'hagiographie a besoin de l'histoire pour exister. Le rappel constant des noms de personnes, de leur famille, de leur origine, de leur pays, de leurs liens de parenté, le fait de mentionner leur date

---

(2) M. Kably : **Histoire et Hagiographie** (ouvrage collectif en arabe). Ed. Okad, Rabat, 1988, p. 63 - 80.

(3) M. de Certeau : «L'hagiographie», article dans **Encyclopédie Universalis**, vol. 8, 1976 p. 207.

de naissance ou de leur mort sont des indications qui se veulent réalistes. La figure même du saint dit le vrai : la majorité des saints mentionnés dans **At-Tashawwuf** sont attestés historiquement.

Le récit hagiographique construit donc sa logique sur des faits, un espace et un temps qui se donnent comme historiques ou vraisemblables pour décrire un état de réel à un moment donné dans une communauté donnée. Il peut aider à éclairer tel ou tel phénomène ou aspect d'un fait historique, et social précis. Il est indispensable pour comprendre le mouvement religieux du VI° siècle marocain, par exemple.

II - UNE ECRITURE DU SACRE :

Cependant, parti d'un état de réel où un personnage a existé dans un temps et un espace déterminé, le récit va bientôt brouiller ces éléments de réel pour les faire basculer dans un autre univers obéissant à une autre rationalité. Dans l'hagiographie, nous trouvons des énoncés réalistes et des énoncés irréels ou fantastiques (le saint vole dans les airs, marche sur l'eau...). La plupart du temps, le réel et l'irréel constituent la texture même de ce récit appelé aussi «légende» hagiographique. L'on y voit souvent un personnage historique entrer en contact avec un personnage mythique ou mystique. Ainsi Abu Jabal (récit N° 10 d'**At-Tashawwuf**) mort en 503 h et enterré à Fès a rencontré **al Khadir** à Alexandrie dit le récit, et comptant ainsi parmi les **Abdal.**

On voit bien que le récit hagiographique, par sa visée, la nature de ses personnages, son lexique... est une narration du sacré qui prend ses racines dans l'histoire, mais traite cependant de la place de l'homme sur la terre et de ses chances d'accéder à la vie éternelle.

L'hagiographie témoigne de la vie et des actes d'un homme décrits comme exemplaires, c'est-à-dire aptes à témoigner et à exemplifier une vertu en acte. Elle est donc le récit d'un saint dont il est possible d'imiter les actes. Le saint est un modèle «imitable», car c'est un être accumulant des qualificatifs susceptibles de se promouvoir en tant qu'être singulier. Même si ce personnage est un homme obscur ou marginal, le récit va le transfigurer pour en faire un être hors du commun. Le récit ne travaille pas à l'objectiver, mais à le sublimer, il s'agit moins de le décrire en tant qu'individu historique que d'en faire, la plupart du temps, une figure exemplaire.

Quel rapport le récit hagiograhique entretient-il alors avec le récit historique ?

III - BIOGRAPHIE ET HAGIOGRAPHIE :

La biographie historique est un récit d'événements passés concernant la vie d'un homme politique ou religieux... Elle découpe le vécu scandé en mouvements privilégiés frappants. Le temps de la biographie historique est un temps fermé : c'est le temps vécu par la narration de cette vie. Il s'agit généralement

d'éclairer une époque, un moment historique déterminé à travers l'histoire de cette vie. Percevoir le général à partir du particulier, voilà la finalité d'une biographie historique. Ainsi à travers la vie du chevalier **Guillaume le Maréchal,** G. Duby (1984) évoque toute la société des hommes de guerre des XII° et XIII° s.

Une biographie historique s'écrit à partir des documents. Elle suit - généralement - un ordre chronologique.

> «La biographie historique doit se faire, à un certain degré au moins, récit, narration d'une vie, elle s'articule autour de certains événements individuels ou collectifs - une biographie non événementielle n'a pas de sens - et comme elle doit être consacrée à un personnage sur lequel on possède suffisamment d'informations, de documents, elle a de bonnes chances d'être dédiée à un homme politique ou ayant des rapports avec la politique»[4].

Une biographie a le souci de dire le vrai. Pour se distinguer d'une biographie littéraire, elle doit viser la vérité conçue ici comme collecte et choix de documents. L'historien agence les événements et les acteurs en vue d'une finalité particulière[5]. Les acteurs de l'histoire, le temps, l'espace s'articulent dans un ordre chronologique et constituent des énoncés historiques à l'aide d'une syntaxe et d'une argumentation satisfaisant les critères de la scientificité. Une biographie historique emploie un discours **univoque,** basé sur la connaissance des documents[6]. Elle organise son discours pour dire un sens, une information ; elle répugne à l'emploi d'un discours (ou d'un lexique) à voix multiples, polysémique où le sens se perdrait. La démonstration y est basée sur l'organisation des faits logiquement articulés. Bref, l'historien utilise (doit utiliser) des documents. L'hagiographe, lui, est libre devant ses sources. Il travaille la plupart du temps à partir de la transmission orale, et par conséquent la biographie d'un saint est toujours susceptible de recevoir des rajouts, des commentaires provenant de plusieurs sources orales. Ainsi, la biographie de Abu Ya'za est l'œuvre tout aussi bien de 'Azafi (609 h) que d'At-Tadili (617). La vie de Abu Madyan est consignée aussi bien dans **At-Tashawwuf,** dans **Uns Al Faqir** (770 h) que dans **El Bustan** (1011 h) ou d'autres corpus. C'est dire que la biographie d'un saint admet des variantes plus ou moins intéressantes pour la constitution de cette figure.

Plus grave encore, l'écriture même de cette vie pose des problèmes. Si l'historien tente de dessiner un visage net de son personnage, pour le singulariser, l'hagiographe lui, cherche, vise en quelque sorte le contraire : le visage du saint dont il veut faire la biographie n'a pas de traits spécifiques, n'a pas de consistance psychologique. Les traits d'«ascétisme», de «pauvreté», de «noblesse» vont le singulariser non en tant que personnage «réel», mais en tant que

---

(4) J. Le Goff : Revue **Le Débat** (Gallimard) N° 54, 1989, p. 49.

(5) F. Furet : **L'atelier de l'Histoire,** Champs-Flammarion, 1982, p. 73 - 90.

(6) P. Veyne : **Comment on écrit l'histoire.** (Chapitre IV, p. 15) Coll. Points, Seuil, 1979.

rôle narratif. Pour l'hagiographe, il s'agit moins de dégager les traits de telle ou telle figure que de construire un type :

> «L'individualité, dans l'hagiographie, compte moins que le personnage. Les mêmes traits ou les mêmes épisodes passent d'une figure à l'autre /.../ Plus que le nom propre, importe le modèle qui résulte de ce «bricolage» ; plus que l'unité biographique, le découpage d'une fonction et du type qui la représente»(7).

Par ailleurs, en tant qu'écriture du sacré, elle opère un découpage particulier des unités narratives : l'hagiographie ne suit pas toujours un ordre linéaire dans la narration, elle offre plutôt des tableaux narratifs lâchement liés entre eux avec répétitions et retours en arrière. Elle privilégie les précisions de l'espace sur les précisions du temps. Elle entasse la durée et privilégie l'espace. Cela a des conséquences importantes sur le genre lui-même. Dans beaucoup de biographies des hommes vertueux, on trouve peu de repères temporels (seul parfois est mentionnée la date de naissance ou de mort...).

Le vocabulaire utilisé ici est un vocabulaire hétéroclite provenant de plusieurs types de savoirs ou genres de récits folkloriques comme le conte ou le mythe. Dès 1923, L. Massignon constate ce fait dans un article intitulé : «le folklore chez les mystiques musulmans» :

> «Voici d'abord des thèmes ordinaires, d'origine vraissemblablement profane, qui se sont trouvés dans les biographies mystiques, par simples partis pris décoratifs, parce que le compilateur y avait remarqué un détail pittoresque, susceptible de prendre une signification particulière»(8).

Quant au lexique, il est souvent composé de termes religieux ou mystiques. Donnons en un exemple. On demande à Abu Madyan d'où il tire le secret de la science qu'il dispense, et Abu Madyan de répondre :

> «Du secret de son Existence j'ai tiré la mienne, des Lumières de Ses attributs, se sont illuminées mes actions, de Son éternité procède la durée de mon royaume, dans le culte de son unicité, j'ai dépensé toute mon énergie... Et tout ce qui reste est le signe éloquent de l'existence d'un sens, et du sens procède l'existence des signes....»(9).

C'est dire par conséquent combien une biographie de type hagiographique s'éloigne d'une biographie historique.

Ainsi l'hagiographie en tant que discours de miracles et de vertus privilégie les **Karamât** qui introduisent l'irrationnel dans l'écriture, sans discréditer pour autant le réel objectif. L'irrationnel ici, corrige ce réel et le tient à distance. Cependant il n'en demeure pas moins que c'est un genre autonome lié à l'histoire certes, mais gardant cependant ses propres stratégies de persuasion.

---

(7) M. de Certeau : **L'écriture de l'Histoire**, Gallimard, 1975 p. 281.

(8) L. Massignon : **Opéra Minora**, tome II, P.U.F. 1969 p. 346.

(9) At-Tadili : **At-Tashawwuf...** p. 326.

LES MODELES D'ECRITURE DES MANAQIB MAGHREBINES

Houari TOUATI
Institut de Sociologie
(Université d'Oran)

On connaît ce passage célèbre de H.R. Jauss souligné par J. Starobinski :

> «Même au moment où elle paraît, une œuvre littéraire ne se présente pas comme une nouveauté absolue surgissant dans un désert d'informations ; par tout un jeu d'annonces, de signaux - manifestes ou latents, de références implicites, de caractéristiques déjà familières, son public est déjà disposé à un certain mode de réception (...) Le processus de la réception peut être décrit comme l'expansion d'un système sémiologique qui s'accomplit entre les deux pôles du développement et de la correction du système. Le rapport du texte isolé au paradigme, à la série des textes antérieurs qui constitue le genre s'établit aussi suivant un processus analogue de création et de modification permanente d'un horizon d'attente. Le texte nouveau évoque pour le lecteur (ou l'auditeur) tout un ensemble d'attentes et de règles du jeu avec lesquels les textes antérieurs l'ont familiarisé et qui, au fil de la lecture peuvent être modulées, corrigées, modifiées ou simplement reproduites. La modulation et la correction s'inscrivent dans le champ à l'intérieur duquel évolue la structure d'un genre, la modification ou la reproduction en marquent les frontières. Lorsqu'elle atteint le niveau de l'interprétation, la réception d'un texte présuppose toujours le contexte d'expériences antérieures dans lequel s'inscrit la réception esthétique : le problème de la subjectivité de l'interprétation et du goût chez le lecteur isolé ou dans les différentes catégories de lecteurs ne peut être posé de façon pertinente que si l'on a d'abord reconstitué cet horizon d'une expérience inter-subjective préalable qui fonde toute compréhension individuelle d'un texte et l'effet qu'il produit»[1].

Il va nous servir de prétexte à une incursion dans le genre hagiographique maghrébin des **manâqib** que nous voudrions interpeller à travers ses modèles d'écriture.

Comme récits exemplaires, les **manâqib** sont au sens fort un genre rhétorique. Aussi ont-elles recours aux actes de parole perlocutoires dont on sait qu'ils se définissent par l'effet qu'ils produisent sur le lecteur (ou l'auditeur) : persuader, convaincre, effrayer, faire agir. Leur force illocutoire est de persuader le lecteur

---

(1) Hans Robert Jauss. - **Esthétique de la réception**, introd. de Jean Starobinski, Paris, Gallimard, pp. 50 - 51.

d'une vérité essentielle et de modifier éventuellement son comportement. Bref, elle vise à l'émouvoir pour le faire mouvoir[2].

Pour atteindre cette visée édifiante, les **manâqib** doivent procéder de telle manière qu'elles ne doivent pas décevoir l'horizon d'attente et littéraire de leur lecteur. Le concept d'horizon d'attente vise ici à restituer l'expérience du lecteur dans l'œuvre même sur le fond du système de contraintes esthétiques, morales, religieuses, sociales sur lesquelles celle-ci se détache. Cette attente, «transubjective» est, bien sûr, commune à l'auteur et au lecteur.

Il apparaît ainsi que tout texte a pour horizon un contexte qui le rend possible, qui en délimite les contours et qui en limite la portée même. Ce contexte n'est rien d'autre qu'un autre texte, ou si on veut, un ensemble d'autres textes au croisement desquels s'articule le premier. Il en découle que le texte des **manâqib** ne peut être considéré comme clos ou fermé sur lui même si par commodité l'habitude est prise de définir le texte par son autonomie et sa clôture. Il reste, au contraire, ouvert aux ressources «des autres textes» qu'il n'hésite pas à intégrer à sa structure. Il en est ainsi du **hadîth.** L'espace inter-textuel que les **manâqib** inaugurent avec lui devient, pour parler comme Bakhtine, un espace dialogique où il se porte comme garant, comme autorité de ces dernières[3].

1- Hadîth et manâqib

Pourquoi le **hadîth** peut-il fonctionner dans l'opération hagiographique des **manâqib** comme principe d'autorité ? Parce qu'il dessine pour le lecteur de ces dernières tout à la fois un modèle du monde, un modèle gnoséologique et un modèle d'écriture.

Comme discours doxologique, le **ḥadîth** est porteur d'une vue du monde articulée autour de la Parole prophétique comme parole exemplaire. Ce en quoi il est des fondements de la Tradition, c'est-à-dire du «principe d'unité, de continuité et de fécondité» qui structure l'Islam. Erigé ainsi en instance normative, la sainteté s'y réfère autant pour asseoir sa légitimité comme héritière de la prophétie que pour mouler ses pratiques dans les enseignements de la tradition. Aussi institue-t-il un mode d'approche de Dieu et de conduite en société qui consiste à imiter pieusement le Prophète. D'où les liens qu'il entretient avec la **sunna,** c'est-à-dire avec tout ce que le Prophète recommandait, approuvait ou faisait lui-même.

Le **hadîth** qui consigne les plus hautes vertus en acte de l'Islam imprime donc nécessairement un idéal de vie chargé de maintenir vivant dans la **umma** la flamme de son Age inaugural. On comprend, dès lors, pourquoi les fabricants

---

(2) John Rogers Searle. - **Les Actes de langage, essai de philosophie du langage,** Paris, Hermann, 1972, 261 p.

(3) Tzvetan Todorov. - **Mikhaîl Bakhtine, le principe dialogique,** Paris, éd. du Seuil, 1981, p. 95 et suiv.

de Vies de saints en font une ressource fondamentale de leur système d'argumentation.

Le **hadîth** n'est pas cependant que production normative, il est aussi savoir - les Musulmans diraient «science» -, un savoir qui consiste à garder intacte la Parole prophétique de tout falsification, **tadlîs.** Aussi s'appuie-t-il sur une théorie de la connaissance fondée sur le témoignage, **shahâda,** ce haut geste verbal fondateur d'islamité.

Selon Jurjânî, dans toute information, **khabar,** il y a ce dont on informe et ce par quoi on informe, le **mukhbar 'anhu** et le **mukhbar bihi.** Ce qui recoupe en gros dans la linguistique moderne le thème et le prédicat ou l'attribut. Toute information doit être affirmation, **ithbât,** ou négation, **nafy.** Pour celà, il faut qu'il y ait quelque chose à affirmer ou à nier et ce par quoi l'affirmer ou le nier. Cependant, énoncer un thème et l'accompagner d'un prédicat ne suffit pas à produire une information. Il y a en effet un troisième élément à faire entrer en ligne de compte : l'informateur, **mukhbir.** C'est de lui que dépend le statut de l'information. Car, il en est l'«appui», le «garant». A ce titre, il est doué de deux qualités l'une positive, l'autre négative : la vérité s'il dit vrai, le mensonge s'il dit faux. Aussi ne peut-il y avoir affirmation ou négation s'il n'y a pas affirmateur ou négateur qui en soit la «source», **maṣdar.** Selon que l'on est en présence de l'un ou de l'autre, l'information est conforme ou non conforme, juste ou fausse, bienfaisante ou malfaisante(4).

Ce sont là les fondements noétiques sur lesquels s'est édifiée la «science» du **hadîth.** Selon cette optique, l'authenticité, **ṣihha,** d'un Dit prophétique ne dépend pas de l'étude de son énoncé, **matn,** mais de sa «chaîne de transmission», **silsilat al-sanad.** Car sans **sanad** le **hadîth** ne tient pas debout : il est, disent les traditionnistes, ses «piliers», **al-qawâ'im,.** C'est pourquoi la principale méthode mise en œuvre par les traditionnistes pour étudier le **hadîth** s'appelle **jarh wa ta'dil** : elle consiste en un examen d'authentification de la chaîne des garants et de leur intégrité. Car si le dire vrai ou le dire faux du **khabar** dépend de son rapporteur, c'est bien naturellement que les maîtres du **hadîth** mettent au point des méthodes comme celle-là et des disciplines comme la «connaissance des hommes», **ma'rifat al-rijâl**(5). Il ne reste plus alors que de déterminer la validité du propos transmis par le degré de «sanité» de ses piliers.

Mais qui est le transmetteur qui dit vrai ? C'est un témoin digne de foi, **thiqa,** qui jouit d'«honorabilité», **'adâla.** Evaluée à l'aide de critères religieux et moraux, le **fiqh** fait de cette **'adâla** une condition pour la validité du témoignage. Elle est donc une catégorie juridique. Dans sa définition entre en ligne de compte une série d'éléments dont les plus importants sont le comportement religieux et le crédit social que procure la «dignité», **murû'a.** Ce qui fait dire à Wansharîsî

---

(4) 'Abd'l-qâhir al-Jurjanî - **Dala'il-l'jâz,** éd. Mahmûd shâkir, Le Caire, 1989, 684 p.

(5) Ignaz Goldziher. - **Etudes sur la Tradition islamique,** Paris Libr. d'Amérique et d'Orient, 1952, p. 184 et suiv.

qu'elle est **taqwa wa muru'a**, «piété et dignité»[6].

Ce modèle noétique sur lequel s'est constitué le **hadîth**, les **manâqib** vont le faire leur. Aussi se dotent elle.d'un **matn** et d'une **silsilat al-sanad.** Il n'y a point alors de **karâma**, «miracle» de saint qu'elles ne restituent avec sa chaîne de garants.

Aussi empruntent-elles **au hadîth** son modèle d'écriture. Car leur système de contraintes formelles repose lui aussi sur un texte, **matn**, un énonciateur, **qâ'il**, et une série de transmetteurs, **sanad.** C'est, en effet, le même principe qui préside à la constitution et du **hadîth** et des **manâqib** : par une série de péripéties narratives le fait devient vu (c'est le moment où le transmetteur dit : - «il m'a été rapporté d'après...») qui devient à son tour écrit. Ce dernier devient à son tour droit, c'est-à-dire le garantie que les faits recueillis et transmis sont authentiques. L'écrit devenu droit devient dit, c'est-à-dire **hadîth.** Et que sont les **manâqib** sinon des **hadîth-s** ?

Cette stratégie traditionniste est souvent explicitement mise en exergue dans les préambules hagiographiques qui accompagnent les Vies de saints. C'est ce que fait Abû'l-Qâsim al-Labidi, l'un des plus anciens hagiographes maghrébins :

> «j'ai mentionné les faits dont j'ai été témoin et ceux qui m'ont été rapportés avec certitude, écrit-il ; pour une partie de ces informations j'ai cité les noms des rapporteurs, m'abstenant de le faire pour celles qui étaient notoirement connues»[7].

C'est encore ce que fait Abû'l-Qasim al Ziyyât al-Tâdilî lorsqu'il écrit lui aussi :

> «j'ai fait en sorte de recueillir mes informations de témoins dignes de confiance, de gens de foi, de bien et de piété et de gens préservés (par Dieu) de l'erreur. Les informations que j'ai recueillies l'ont toutes été avec leurs garants. Et toutes les fois que j'ai recueilli une information par diverses voies et dans différentes variantes, je me suis appuyé dans mon choix sur la voie qui présentait le plus d'authenticité quant à ses garants et sur la variante qui présentait le plus d'exactitude quant à ses termes. J'ai, en outre, à chaque fois que j'ai évoqué un homme, spécifié son rang et son statut»[8].

Cette spécification du rang et du statut des informateurs court les récits de **manâqib.** Car c'est elle qui définit le statut juridique de **'âdil,** «honorable», des informateurs et qui rend recevable leur témoignage. On voit là des récits obéir à la logique d'un système culturel qui en informe les codes sociaux, religieux, juridiques, éthiques et esthétiques. Ces derniers sont implicitement acceptés par l'auteur et le lecteur. Car ils sont ceux de toute une société à un moment donné de son développement historique. Ce sont eux qui déterminent la réception qui est réservée aux **manâqib**. Ils sont véritablement ses clés de lecture.

---

(6) Wansharîsî, **Mi'yâr**, Beyrouth, Dar al-Gharb al-Islmî, 1981, X, p. 202.

(7) Abû'l-Qâsim al-Labîbî. - **Manâqib d'Abû Ishâq al-Jabanyânî,** éd et trad. Hady Roger Idris, Paris, P.U.F., 1959, p. 196. (XIe siècle).

(8) Al-Tâdilî. - **Al-Tashawwuf ila Rijâl al-Taṣawwuf,** éd. Ahmad Tawfîq, Rabat, Publications de la faculté des Lettres, 1984, p. 33 et suiv. (XIIe - XIIIe s.)

Soucieux de coller aux règles d'élaboration du **hadîth,** les hagiographes empruntent aux traditionnistes jusqu'aux classements taxinomiques. Aussi répertorient-ils leurs informations, **akhbâr,** en **ṣahîh,** «authentique», **mutawâtir,** «concordant», et **mash'hûr,** «de notoriété».

Exemple de **khabar ṣahîh** :

«Les **manâqib** de Sidi Abû Ya'qûb sont nombreuses mais nous n'avons retenu que celles que nous avons pu authentifier par la bouche d'Elus vertueux, «écrit 'Umrân Mûsa al-Maghîlî.[9].

Le **khabar** est alors dit **sahîh** quand il peut être attesté par une chaîne de transmetteurs irréprochables.

Exemple de **khabar mutawâtir :**

«Les **karamât,** «miracles», de Abû Ya'za ont toutes été recueillies par voie de **tawâtur**» écrit Tâdilî[10]

Dans ce cas le **khabar** a de si nombreuses voies de transmission toutes aussi valides les unes que les autres qu'il est dit **mutawâtir.**

Exemple de **khabar mash'hûr** :

Les **karamât** de Abû Zakariya al-Maghîlî sont de notoriété mais nous n'avons consigné que celles que nous avons pu confirmer par la bouche de vertueux», écrit 'Umrân Mûsa al-Maghîlî.

Dans ce cas le **khabar** a au moins deux voies de transmission.

Il arrive encore que les hagiographes aient recours à un **khabar mubham,** «égaré». Dans ces conditions, ils le marquent toujours de la trace narrative de la distance : **Allah A'lam,** «Dieu est plus Savant». Tout comme les jurisconsultes, ils ne préfèrent en effet travailler qu'avec ce qui **fâshî,** c'est-à-dire «répandu publiquement».

2. Manâqib et adab

L'écriture hagiographique se structure donc en revendiquant une filiation avec cet autre discours exemplaire qu'est le **hadîth.** Avec **l'adab,** elle va dessiner d'autres cercles de filiation en lui empruntant la forme narrative de la **hikâya** et ses codes littéraires.

En effet, les **manâqib** se présentent comme des **hikayât** au double sens ou l'entend le **Tâj al-'Arûs,** c'est-à-dire tout à la comme «histoire» et comme «initiation», **mushâbaha**[12]. Elles consistent alors à reproduire les paroles du saint dont l'hagiographe veut retracer la vie et les emboîter directement ou

(9) Repris dans Abû'l-Qâsîm al-Hafnâwî. - **Ta'rîf al-Khalaf bi Rijâl al-Salaf,** Beyrouth, Mu'assasat al-Risâla, 2è éd., 1985, (1ère éd. 1907 - 08), II, p. 588.

(10) **Tashawwuf,** op. cit., p. 214.

(11) **Ta'rîf,** op. cit., II p. 590.

(12) Muh. Murtadâ al-Zubaydî, **Tâj al-'Arûs,** X, p. 95.

indirectement dans les récits d'illustres pensionnaires du panthéon de la sainteté. Elles produisent de la sorte des arguments d'autorité : puisque telle vertu en acte s'est déjà actualisée dans la vie de tel saint, elle peut encore s'actualiser dans celle d'un autre. Inversement, celui-ci est d'autant plus saint qu'il incarne des vertus en acte déjà actualisées par d'autres saints qui l'ont précédé et dont la vérité de leur sainteté a éclaté au grand jour. Et comme la sainteté est une démarche mimétique, il est véritablement saint puisqu'il s'applique à (re)-vivre en conformité avec la voie des Pieux Anciens, **al-salaf al-sâlih,** conçus comme siège d'exemplarité.

Par ailleurs, aux prises avec l'Histoire et la Tradition, l'écriture hagiographique doit se mouler dans des formes littéraire auxquelles sacrifient tout à la fois l'auteur de **manâqib** et son lecteur. Ce goût est façonné par l'**adab** pour qui l'**esthérique** du beau et de l'efficace est une seule et même chose. Aussi impose-t-il à tout discours d'articuler son dire sur un bien dire. Il y a, en effet, dans **l'adab** cette conception que les belles et nobles idées doivent véritablement s'hypostasier dans un style, une écriture élégante afin de redoubler de beauté et de noblesse. Aussi au plan rhétorique, l'écriture des **manâqib** combine-t-elle tout à la fois **nathr, saj'** et **shi'r** c'est-à-dire prose, prose rythmée et poésie. Car elle doit autant soutenir le plaisir de sa propre forme que son efficacité pragmatique. C'est que dans cette perspective qui est celle de **l'adab,** le **khabar** à transmettre est indissociable des modes même de sa transmission.

Par ailleurs, et toujours pour se soutenir comme telle, l'écriture des **manâqib** va emprunter **l'adab,** ses codes culturels et littéraires.

- code narratif de discours rapporté,
- code rhétorique,
- code gnomique,
- code paranétique, etc.

Du coup l'écriture des **manâqib** apparaît comme une écriture **d'adab.** Qu'est, en effet, l'écriture de **l'adab** sinon un modèle d'écriture plaisant et édifiant ? N'est-ce pas ce qu'est l'écriture des **manâqib** quand, de manière si ostensible, elle se veut une écriture botanique ou minéralogique ? Elle devient tracé de jardin fleuri, **Bustân al-Azhar**(13), ou trainée de poudre dorée, **Ibrîz**(14), ou encore ferme façonné d'un diamant, **Yaqûta**(15). En cela, elle est une écriture de l'émerveillement tout autant que de la **'ibra,** de l'«enseignement» par le «fait exemplaire».

Ainsi donc l'écriture des **manâqib** s'élabore-t-elle au contact de trois types d'écriture : l'écriture du **hadith,** l'écriture du **fiqh** et l'écriture de **l'adab.** Elles ont en commun d'être toutes des écritures de la répétition.

---

(13) La Vie de Sidi Ahmad b. Yûsuf (XVIe siècle), par exemple.

(14) La Vie de 'Abd'l-'Azîz al-Dabbâgh (XVIIe - XVIIIe s.), par exemple.

(15) La Vie de Sidi-M'hammad b. 'Alî al-Majjâjî (XVIIe siècle), par exemple.

3. Ecriture et répétition

C'est encore ce dont a besoin d'être, ce qu'est l'écriture des **manâqib** : une écriture de la seconde main(16).

N'importe qui ne peut pas écrire des **manâqib**. L'enjeu de leur mise en forme discursive étant de les mouler dans le corps de l'orthodoxie, c'est à des **'ulama,** des docteurs de la loi, qu'est dévolue la pieuse fonction. Comme détenteurs du monopole sur la parole exégétique de Dieu, ces derniers s'autorisent d'un ensemble de savoirs généalogiques qui se présentent comme des prolongements techniques de la Parole divine : sciences coraniques, étude des traditions prophétiques, jurisprudence, etc. On a coutume d'appeler ces savoirs islamiques **'ulûm naqliya** par opposition aux «sciences profanes» comme la philosophie ou la logique qui sont dites **'aqliya,** «rationnelles». Ce qui caractérise ces **'ulûm naqliya,** c'est leur statut de savoirs sacrés et leur accomplissement dans une systématique de la citation conçue comme fondement noétique.

Puisant ses arguments dans ces sciences traditionnelles, le genre des **manqib** se fonde en effet autoritairement sur le prestige charismatique de ces savoirs doxologiques. Leurs auteurs eux-mêmes s'effacent derrière leurs œuvres pour ne se présenter que comme des **jammâ'în** et des **muhadh'dhibîn** c'est-à-dire d'humbles «collectionneurs» dont la fonction est de colliger, d'adapter et d'ajuster, le tout au regard de la **sharî'a.** Ce qui ajoute aux **manâqib** d'être aussi un genre du commentaire où l'on fait parler la référence à travers sa réactualisation dans la gestique héroïque des saints. De ce point de vue, l'écriture hagiographique est une écriture monographique qui réécrit toujours le même texte pour répéter, à travers l'énonciation de ce qui est dit, ce qui n'a pas encore été prononcé(17). Aussi, comme parcours d'articulation sur la Tradition, elle fait de l'imitation sa figure essentielle.

Ecriture répétante, les **manâqib** empruntent à l'**adab** ses techniques rhétoriques de la répétition tout à la fois pour se défaire de leur **monotonie** et pour se conformer à l'esthétique adabienne à laquelle elle a préalablement souscrit.

Cet effet esthétique qui consiste à pousser au raffinement la répétition, les rhétoriciens arabes le nomment **tamlîh**. Comme art de l'agrément, le **tamlîh** est essentiellement une économie de l'emprunt. Il est composition en prose et en vers autant que mode d'emploi de l'anecdote, de la poésie et du proverbe. Ses nombreuses ressources s'élargissent à un large spectre de procédés. Les plus important sont :

- le **naql** qui renvoie à l'usage des citations intégrales,
- le **'aqd** qui consiste à recomposer la prose en vers,

---

(16) Antoine Compagnon. - **La Seconde main ou le travail de la citation,** Paris, Seuil, 1979, 409 p.

(17) Dans le projet du commentaire, «il s'agit, en énonçant ce qui a été dit, de redire ce qui n'a jamais été prononcé», Michel Foucault, **Naissance de la clinique,** Paris, P.U.F., 1972. p. XII.

- le **hall** qui procède de la démarche inverse du **'aqd**,
- le **tadmîn** qui concerne les emprunts poétiques référenciés,
- l'**iqtibâs** qui est fait d'emprunts au Coran et au **hadîth** sans toutefois que le lecteur ne s'en rende compte. Il peut être en vers ou en prose.
- la **tahliya** qui est une versification du Coran ou du **hadîth** avec rajoûts et modifications dans l'ordre syntaxique. Comme le **takhattum** qui consiste lui aussi à versifier Coran ou **hadîth** mais en jouant quasi exclusivement sur leurs propres mots, la **tahliya** est une modalité particulière du **'iqd**.

Dans leur poétisation du principe de répétition, les **manâqib** ne s'en tiennent pas uniquement à ces figures rhétoriques. Elles explorent d'autres formes qu'il y a lieu de répertorier. L'une d'elles, la mise en abîme, mérite à elle seule toute une étude.

Dans l'immédiat, retenons de cette incursion dans les modèles d'écriture des **manâqib**, ce qui permet de préciser l'originalité créatrice de ces dernières par rapport à d'autres modèles d'écriture hagiographique, en particulier le chrétien.

Prenons les célèbres **Einfache formen** (1930) de Jolles, elles s'ouvrent d'emblée sur la légende du saint chrétien qu'elles considèrent comme une «forme simple». Pour l'auteur allemand, il y a naissance d'une forme simple «toutes les fois qu'une activité de l'esprit amène la multiplicité et la diversité de l'être et des évènements à se cristalliser pour prendre une certaine forme, toutes les fois que cette diversité saisie par la langue dans ses éléments premiers et indivisibles est devenue une production du langage peut à la fois **vouloir dire** et **signifier** l'être et l'événement»[18]. Ces productions qui sont encore appelées «unités d'événements», Jolles les nomme gestes verbaux. La voix céleste ou la main de Dieu en sont des exemples. La disposition bien ordonnée de ces gestes à l'intérieur d'un champ permet l'émergence de la légende. Quand, par ailleurs, ils sont orientés de telle manière qu'ils s'actualisent dans un individu, cette actualisation crée une légende particulière qui porte nom de Vie de saint Georges ou de saint Antoine. La Légende contient donc sous le mode virtuel ce qui existe dans la Vie sous le mode actuel. Dans le premier cas, on a affaire à une forme simple, dans le second à une forme simple actualisée.

Qu'en est-il des **manâqib** ? Peut-on les qualifier de formes simples ? Non ! Et nous croyons avoir montré qu'elles sont autrement plus élaborees que la légende chrétienne. On devrait plutôt dire d'elles qu'elles sont des formes complexes dont la matière première est composée de formes simples. Ainsi utilisent-elles des schèmes standardisés à l'âge classique de l'Islam dans la littérature des **Shamâ'il al-rasûl**, (les «Vertus» du Prophète), ou des **Qasas al-anbiyâ'**, (les récits» des prophètes). Le lecteur peut facilement les repérer dans les épisodes de saints jetés au feu et sortis indemne ou de l'eau qui s'ouvre pour céder passage aux saints et se refermer sur leurs ennemis. Encore qu'il

---

(18) André Jolles. - **Formes simples**, Paris, Seuil, 1972, P. 42.

paraît difficile de dire des **Shamâ'il** ou des **Qaṣaṣ** qu'elles consituent des formes simples au sens de Jolles. Les **Qaṣaṣ**, par exemple, puisent elles mêmes leurs thèmes dans le genre historico-littéraire des **Isrâ'iliyât** («récits» des Israéliens). Pour la plupart historiens, leurs auteurs sont des professionnels de l'écriture[(19)]. Or il y a ce rapport à l'histoire que les formes simples de Jolles escamotent complètement.

Ce qui nous amène à la question de savoir si les **manâqib** sont un genre littéraire. Il semble que l'hagiographie chrétienne ne le soit pas, au moins aux yeux de l'américaine Evelyn B. Vitz[(20)]. Parce qu'elle peut se couler dans beaucoup de formes littéraires. Et parce qu'aussi, elle peut être composée en vers ou en prose et peut être lyrique, narrative ou dramatique. Aussi se repère-t-elle dans des genres aussi variés que l'hymme, le panégyrique, l'épopée, le roman, le miracle dramatique et le sermon. Elle n'est pas donc à parler formellement un genre. Car, en outre, elle participe autant des traditions écrites qu'orales. Bien plus, elle se résout dans le rapport de fusion - et de tension - entre les énergies orales et les énergies écrites. Ce dont les **manâqib** n'ont pas besoin, elles qui sont fondamentalement un genre écrit participant autant de l'écriture historique que de celle de l'**adab**.

---

(19) Comme Ibn Kathîr (XIVe siècle), l'auteur de **al-Bidaya wa l-Nihâya**, une histoire volumineuse de l'Islam en douze tomes, par exemple.

(20) Evelyn Birge Vitz. - «Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints», in **Poétique**, 72, Nov. 1987, pp. 387 - 401.



Royaume du Maroc
Université Mohammed V
Publications de la Faculté des Lettres
et des Sciences Humaines — Rabat

SERIE : COLLOQUES ET SEMINAIRES N° 20

HISTOIRE ET LINGUISTIQUE

Texte et niveaux d'interprétation

Coordonné et présenté par
Abdelahad SEBTI

1992